N° 4 1934 Avril

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

A nos abonnés

Notre appel a été entendu. Pour développer et améliorer la Revue, il nous fallait un gain net de 300 abonnements. Ce résultat est acquis et même dépassé.

A tous nos abonnés, anciens et nouveaux, un cordial merci!

L'augmentation de 16 pages, réalisée à titre provisoire en janvier, février et mars, deviendra donc définitive.

Désormais, sans rien sacrifier des articles de doctrine qui restent l'essentiel, la Revue pourra chaque mois, grâce à ses 112 pages, faire la part plus large à la théologie pastorale, à l'actualité religieuse, aux consultations morales et canoniques; elle pourra maintenir sa pleine valeur à l'information bibliographique.

Par leurs suggestions, leurs questions, leurs critiques même, nos abonnés voudront bien, nous l'espérons, contribuer comme par le passé à l'amélioration de notre Revue, qui est aussi la leur.

Mirabilius reformasti

Pour clôturer l'année de la rédemption (1).

L'année de la Rédemption s'achève.

Inaugurée par la parole du Pape, auquel l'univers chrétien a fait écho, marquée par d'innombrables pélerinages, dont les longues processions, acheminées à Rome dans la joie, ont rempli les basiliques de prières et de chant, elle a pris les allures du triomphe.

L'Église n'a jamais cru devoir proposer comme dernier idéal à l'effort de ses enfants l'attente résignée d'un pardon parcimonieux. Elle n'a pas cru devoir les maintenir sous la cendre et dans les larmes. Elle leur a montré comme enjeu de la pénitence chrétienne une rédemption surabondante et elle veut qu'ils chantent les gloires du Rédempteur et les gloires des rachetés.

Elle n'a pu le faire qu'en s'appuyant sur la perfection du pardon : la merveilleuse réparation.

N'est-il pas vrai que nous avons souvent l'occasion, au cours de nos ministères, de rencontrer jusque parmi les chrétiens des âmes pour qui la Rédemption reste le mystère d'une déchéance incompréhensible et attristante, qui ne leur permet pas la pleine réconciliation avec la doctrine du salut. Elles gardent au cœur le regret d'une rédemption trop nécessaire.

Tout entières aux suites douloureuses du péché, dont elles souffrent et voient le monde souffrir, elles ne goûtent pas assez les gains positifs de la victoire du Christ. Le péché peut-il cesser d'être le malheur, source de tous nos malheurs ? Alors, au fond des choses, la Rédemption n'est qu'un moindre mal.

Nous croyons que, pour beaucoup, il y a dans ce problème

(1) L'auteur de ces notes les dédie à son ancien professeur le R. P. Charles, auquel il croit devoir le meilleur de ce qu'elles renferment.

une énigme dont ils n'arrivent pas à distinguer les termes, se contentant d'une solution provisoire, jusqu'au moment où l'épreuve, l'épreuve parfois prolongée, pose à nouveau l'insoluble question avec acuité.

Manque de courage, sans doute ; les souffrances, maintenues à titre de « satisfaction », les aveuglent. Difficultés intellectuelles aussi, nous semble-t-il.

Quant à l'Église, généreuse, ardente du « feu » dont brûlait le Christ et comme lui comptant pour rien « l'angoisse du baptême du sang » qu'elle traverse après lui, elle est tellement délivrée du regret de la Rédemption, qu'elle n'hésite pas, dans son office du Samedi-Saint, entraînée par l'enthousiasme, à chanter pour ainsi dire la faute elle-même. *Felix culpa.*

Tant il est vrai que la Rédemption ne s'achève pour le chrétien que dans un sentiment de triomphe ; elle doit aller jusqu'à produire en lui la joie et la fierté du racheté.

Et notre tâche n'est pas finie tant que nous n'avons pas, nous pécheurs, réalisé le « beati », prononcé par le Maître sur nos épreuves sans cependant les supprimer. Et c'est pourquoi nous devons prêcher aux chrétiens les perfections et les amabilités d'une Rédemption qui s'accomplit dans les souffrances, et faire aimer le plan sauveur et ses conditions douloureuses à cause de ses transcendantes beautés.

Le décret éternel de la miséricorde.

Une première raison que nous avons de ne point regretter le monde tel que le Rédempteur l'a fait, c'est que Dieu dès l'éternité n'a rien voulu d'autre.

Et c'est aussi une première difficulté qui gêne le chrétien. Dieu n'avait-il pas choisi comme la condition idéale de sa gloire et de notre bonheur le maintien de l'innocence primitive ? Il a dû changer son plan et réparer son œuvre. Comment l'état actuel des choses ne serait-il pas de loin inférieur au premier dessein ? Notre vie est sauve, mais, rescapés du naufrage, nous avons perdu tous nos biens. L'échec du premier plan, remplacé par un autre, ne semble-t-il pas devoir nous gâter à tout jamais

la joie du salut, assombrir pour toujours d'un voile de regret le visage du racheté.

Tel fut en effet l'ordre de succession des événements qui ont introduit le Rédempteur en ce monde. Mais le décret divin n'a point passé par ces alternatives. Au contraire, ce que Dieu nous a révélé de ses éternelles dispositions nous montre que, dans son infinie liberté, il a choisi dès l'abord, comme but à la création, la glorification de la miséricorde, et l'on ne peut douter que la révélation conduite par lui ait voulu expressément inculquer ce plan et aucun autre à l'humanité.

Dans les textes scripturaires, Dieu parle en effet, avec une complaisance manifeste, de l'œuvre de salut, comme de son œuvre par excellence ; et du monde pécheur comme du terrain nécessaire que la miséricorde exigeait pour accomplir ses merveilles.

Dès la première faute, la miséricorde, qui attendait comme aux aguets, jaillit spontanément en une promesse qui dépasse la simple restitution du pécheur.

Il ne peut entrer dans les intentions de cet article de parcourir ces textes connus. Qu'on songe aux prophètes, s'étendant à loisir sur les fautes toujours renouvelées du peuple élu et sur le mystère de la condescendance divine qui leur répond. C'est l'Évangile cependant qui renferme les textes décisifs, déroutants dans leur concision. « Je ne suis pas venu pour les justes, mais pour les pécheurs » (*Mt.*, IX, 13). « Le Fils de l'Homme est venu chercher ce qui était perdu » (*Mt.*, XVIII, 11).

Ces textes, interprétés le plus souvent comme les témoins de la douceur pitoyable du Cœur de Jésus, attestent plus profondément encore le décret divin éternel, la décision, née dans le Cœur immobile de Dieu, et qui régit le monde.

Jamais Dieu n'a voulu autre chose que la manifestation de la miséricorde.

La prédilection du Christ pour les pécheurs, scandale des Pharisiens, n'est que le signe sensible de l'éternelle prédilection qui préside au choix de l'ordre des choses où nous vivons,

d'un ordre où le péché, librement commis par l'homme, naîtrait, abonderait, afin que pût abonder la rédemption des pécheurs.

L'enfant prodigue est fêté par le père de famille aux dépens de celui qui fut fidèle : prédilection que la liturgie de carême met en parallèle avec l'étrange choix de Jacob, de préférence à Esaü. Le péché d'Adam comme le mensonge de Rebecca n'ont droit qu'à la réprobation divine, et pourtant l'un comme l'autre ouvrent les voies au choix divin, arrêté d'avance.

Et si tel s'impose le fait, n'est-ce pas déjà une sagesse de faire crédit à Dieu. Nous n'avons pas à dicter les lois au Très-Sage. Nous nous soumettons comme l'œil se soumet au fait. Nous regardons, nous nous adaptons. C'est le seul moyen d'arriver à comprendre toute chose.

Saint Paul indique cette raison dernière de la foi au « Mystère » « caché en Dieu depuis les siècles » (*Eph.*, III, 9) : « Dieu a tout enfermé dans l'incrédulité, afin de pouvoir faire miséricorde à tous » (*Rom.*, XI, 32).

Et si cela nous paraît étrange : « O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu, nous répond-il. Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles ! » (*Rom.*, XI, 33).

La création nouvelle.

Et pourtant ne faut-il pas essayer de les sonder et de les comprendre ?

Le plan que Dieu a choisi avec une si évidente prédilection ne doit-il pas avoir reçu de lui une perfection admirable, capable de nous faire aimer son choix ?

Le respect de la volonté divine nous soumet. L'intelligence des gloires et des joies du pardon ne pourrait-elle pas nous captiver et nous réconcilier d'esprit et de cœur aux lois de la Rédemption ?

Dieu, d'une décision infiniment libre, accepte le monde

pécheur où il prévoit, avec le péché qui détruit son œuvre, la Rédemption qui la répare (1).

C'est qu'il a vu par avance, et le bonheur plus parfait des rachetés, et la gloire plus éclatante du Créateur, devenu Rédempteur. Repensons cette formule en apparence paradoxale. « Il y a plus de joie au ciel pour un pécheur qui se convertit que pour 99 justes qui persévèrent » (*Luc.*, xv, 7). Si l'on se contente de voir dans ces mots la description hyperbolique de l'excessive inclination du Cœur de Jésus à pardonner, il n'y a personne qui ne comprenne.

Mais comment, *dans la réalité des choses*, le bonheur peut-il être plus grand, ou dans le ciel ou sur la terre, après le péché qu'avant ? Il ne suffit pas de répondre que Dieu manifeste envers le pécheur à qui il pardonne une plus grande pitié. Car ce qui attristerait mon bonheur ce serait précisément d'avoir tant besoin de condescendance, d'être à mes yeux et aux yeux « des anges du ciel » un individu pitoyable, gardant du péché la tare, comme le condamné l'empreinte du fer rouge, sans que jamais mon état de réparé puisse égaler la splendide justice originelle. Nous formulons ainsi une seconde objection qui nous rend difficile la pleine réconciliation avec l'ordre de la Rédemption.

Et cependant, si Dieu pouvait, je ne dis pas accorder, mais en toute réalité opérer un pardon qui dépasse l'innocence !

Tout revient donc à expliquer le pardon divin et d'abord la différence radicale qui le sépare du pardon d'un homme.

Si Dieu pardonne, son pardon ne se réduira pas à une parole, à un signe d'oubli, nous laissant la plaie intime à déplorer. Il atteindra, aussi profond que la faute, l'être du pécheur. Le créateur de l'œuvre la créera à nouveau selon les termes très nets de saint Paul : « Quiconque est en Jésus-Christ est une

(1) Dieu prévoit infailliblement le péché, condition de la Rédemption. Il ne s'ensuit nullement qu'il veuille le péché (ce qui serait contradictoire), sinon d'une volonté permissive « *conséquente* » au libre exercice de la volonté humaine. Jamais la prévision du péché n'équivaudra pour Dieu à le vouloir en lui-même. L'homme s'est hélas chargé de vouloir le mal moral, seule chose qu'il pouvait créer parce qu'elle est une pure destruction.

nouvelle créature » (*2 Cor.*, v, 17) ; « Nous sommes son ouvrage. Nous avons été créés dans le Christ Jésus » (*Eph.*, II, 10). « Les choses anciennes sont passées : tout est devenu nouveau » (*2 Cor.*, v, 17).

Et que produit, que crée à nouveau la puissance créatrice du Réparateur ? « Nous sommes, ajoute saint Paul, devenus dans le Christ, justice de Dieu » (*2 Cor.*, v, 21).

Langage réaliste qui signifie que le pardon nous communique, comme un sang dans nos veines, la justice de Dieu, à laquelle nous participons à nouveau. C'est le don surnaturel fait à nos premiers parents, la sainteté, l'intime participation à la nature divine.

Accomplir toute justice.

Mais ceci ne semble encore nous conduire qu'à une sorte d'équivalence entre l'amitié divine que nous avions perdue et cette même amitié retrouvée. Si efficace que soit la nouvelle création, la difficulté demeure, car il nous reste le « corps de mort » dont nous nous plaignons avec saint Paul, cette fragilité et les combats qui s'ensuivent, la mort corporelle et les souffrances qui la préparent. Comment la Rédemption est-elle demeurée si incomplète ? « Qui me délivrera de ce corps de mort ? » demande le racheté, avec un étonnement douloureux, cet étonnement devant la souffrance qui remplit certains psaumes de gémissements, comme il retentit au cœur de l'humanité, toujours ignorante ou révoltée sous la morsure de l'épreuve, ou devant le spectacle des misères humaines.

Or, précisément, l'héritage du péché n'est pas nécessairement le signe de la colère. Il ne restreint pas nécessairement le pardon, il ne rend pas la Rédemption incomplète.

Au contraire, à supposer que l'amitié de Dieu soit en nous restaurée, il perfectionne le pardon. Expliquons-nous sur cette formule qui n'a rien de plus paradoxal que celle de saint Paul : « Quand je suis faible, alors je suis fort » (*2 Cor.*, XII, 10).

Notons d'abord que, le péché étant commis, il était impossible qu'une « réparation » de l'ordre n'intervînt pas.

S'il est vrai que la faute, toute faute, introduit dans le sujet qui pèche, et par conséquent dans le monde avec lequel il fait corps, un désordre réel qui va s'inscrire dans la nature même ; s'il est vrai que le mal, « privation » d'être, va bouleverser l'équilibre interne de la créature tel que Dieu l'avait établi, il s'ensuit qu'un tel bouleversement, une telle rupture d'équilibre doit renfermer en soi-même sa réparation, je veux dire : le châtiment.

Nous nous garderons de considérer le châtiment. qui devait répondre au péché, comme l'effet d'une sentence arbitraire. Dieu n'est pas un juge terrestre, ni le péché un acte sans portée ontologique, une simple atteinte à l'honneur, un simple refus de servir. L'ordre divin ne peut dépendre d'une volonté créée. Il n'est pas défendu seulement, mais impossible que la créature vive sans son Dieu. De même que l'homme qui renoncerait à l'air respirable se priverait de la vie corporelle, — et ce serait son châtiment ! — ainsi la créature, choisissant d'être mauvaise, choisissait d'être malheureuse et de mourir. Le désordre, essayé par l'homme, se traduisait nécessairement en souffrance, et c'était la manière de l'ordre de se conserver. Un tel châtiment est une vraie réparation, puisqu'il est le maintien de l'ordre établi.

Sans doute, dans nos manières humaines de concevoir, la réparation d'une faute dont j'ai souffert comporte une restitution de mes biens, ou, s'il s'agit de l'honneur, une proclamation publique qui me rend l'estime que j'avais perdue. On me nuit, je perds : il faut me rendre, ou du moins le tenter.

Mais le péché ne nuit pas à Dieu. Il n'a rien perdu. Il ne faut rien lui rendre. C'est son œuvre, le pécheur lui-même qui a reçu le coup, et pour que la créature pécheresse rapporte quand même à son auteur la gloire qui est la fin de la création, il faut qu'après la faute elle maintienne en soi la loi fondamentale : *Dieu unique bonheur*. Il faut que l'homme soit bon et heureux, ou pécheur et malheureux.

Si la nature pécheresse souffre et meurt, l'ordre est intrinsèquement réparé ou plutôt conservé. Rien ne peut ébranler les

œuvres divines. Mais alors, l'on voit que la part du châtiment qui nous est laissée ne va pas diminuer l'efficacité de la Rédemption, mais au contraire la perfectionner.

Voici notre âme délivrée du péché par la création nouvelle qui nous rend saints et immaculés.

La voici du même coup délivrée du châtiment éternel qui n'est autre chose que le péché produisant tous ses effets. Puisque nos peines temporelles, nos luttes, notre mort enfin, suites authentiques de la faute, en sont aussi d'efficaces réparations, ne vont-elles pas mettre dans nos mains l'instrument même de notre rénovation ?

L'homme libre aurait pu se plaindre d'être réparé par pure miséricorde, sans avoir rien pu faire pour se réhabiliter.

Dieu qui créa sa liberté l'appelle en collaborateur.

Nous réparerons nous-même, nous prendrons notre part de notre restauration personnelle, de la restauration universelle, celle qu'il nous est possible d'assumer. Nos peines, nos combats, nous n'y verrons pas seulement la souffrance obligatoire et périlleuse, le boulet de captif à traîner vaille que vaille, mais notre part, notre vraie part dans la grande œuvre de la restauration et celle du monde.

Le Christ, en débutant dans la carrière, vient se mettre au rang des pécheurs et demander à Jean l'humiliation du baptême. Jean se récrie. « Fais ce que je te demande, répond Jésus, c'est ainsi qu'il nous faut accomplir toute justice ». A celui qui désirait une Rédemption infiniment juste et efficace, il n'aurait pas suffi de prononcer la parole créatrice capable de nous relever. Il prenait sur lui les suites douloureuses de la faute comme une restauration plus « juste ». A ses yeux le châtiment était une Rédemption.

C'est ainsi que nous pourrons nous-même nous réconcilier avec notre héritage de douleur. Rien ne nous empêchera de préférer à l'originelle justice notre état de racheté, malgré les souffrances qui y sont maintenues, ou même à cause d'elles, si Dieu y a caché des grandeurs et des joies insoupçonnées.

Or c'est cela qu'il nous reste à exposer, ou plutôt à résumer brièvement.

L'excessive charité de Dieu.

Nous savons déjà la puissance que Dieu déploie dans l'œuvre du salut. Mais cette création nouvelle ne nous a pas encore révélé les richesses qu'elle contient. Pour découvrir pleinement la « restauration plus admirable » qui doit nous réconcilier tout à fait avec nos souffrances, il faut remonter à la source d'où jaillit la Rédemption. C'est elle qui doit « montrer à tous les siècles les abondantes richesses de la bonté que Dieu a eue pour nous dans le Christ ».

Or cette source n'est autre que « l'excessive charité dont Dieu nous a aimés ».

Nous ne comparerons pas l'amour divin source du salut à un sentiment d'affection ou de pitié laissé comme une fiche de consolation à celui qui a tout perdu. Il s'agit de la charité créatrice efficace de son objet, volonté infiniment bonne et infiniment opérante.

Les trésors incomparables de charité, cachés en Dieu, sont la source de tout bien. Ce qu'il nous en communiquera fera la mesure même de notre bonheur comme de sa gloire.

Voyons l'amour divin à l'œuvre : s'échappant du brasier infini, il s'épanche dans l'acte qui crée, plus encore dans l'acte qui élève le premier homme à l'intimité surnaturelle avec son Dieu. Est-ce assez? Est-ce tout ce qu'il peut faire?

La Rédemption telle qu'il nous l'a préparée ne réaliserait-elle pas cette communication plus parfaite, capable de noyer tous les regrets de la déchéance? Et les rachetés ne seraient-ils pas destinés à être les chefs-d'œuvres de l'amour divin? Et ne pourraient-ils enfin découvrir eux-mêmes dans l'humiliation et les douleurs qu'ils supportent avec l'Homme-Dieu la condition de leur gloire plus haute et de leur bonheur plus grand?

Oui, précisément, l'amour de Dieu se révèlera au maximum par le Verbe incarné dans la douleur parce que, dans une telle

Rédemption, il déploiera au maximum la condescendance et la puissance qui sont ses deux aspects.

A ne considérer que cette création nouvelle qui restaure en nous la justice de Dieu, l'amour rédempteur, c'est l'Infini, descendant, pour s'unir dans ce qu'il y a de plus bas : le double néant de la créature pécheresse. C'est le Très-Haut élevant jusqu'à l'union la plus intime celui qui en était le plus loin.

Amour vraiment « inconnu », d'autant plus abondant qu'il est plus condescendant. Ubi abundavit delictum, ibi abundavit et donum.

Et de cette condescendance du divin amour, ma misère est la condition, non pas le péché, mais le péché pardonné. Ne puis-je pas aimer ma misère qui fait briller en moi à un tel point la bonté divine ? Felix culpa.

Mais il y a bien plus, l'amour rédempteur, c'est la communication poussée par Dieu jusqu'au mystère du Christ. Non, il ne s'est pas contenté de s'unir à nous en tant que Dieu, infiniment distant malgré tout de sa créature : telle avait été la sanctification originelle. Mais il nous unit à lui dans l'Homme-Dieu, comme les membres avec la tête. Union si réelle et si profonde qu'on ne sait comment la décrire, car elle est unique et fait du racheté un autre Christ.

Pour décrire cette union il faudrait montrer son efficacité toute puissante, qui nous assimile au Christ, en pénétrant au plus intime de nous-même, en s'étendant à tout ce que nous sommes, de sorte que rien en nous, corps et âme ne soit laissé en dehors de l'influx de sa vie, ne reste étranger à sa conscience d'Homme-Dieu. Le Christ est tout en nous et nous sommes tout au Christ.

Ce que nous devons rappeler ici c'est que cette intimité inouïe a répondu à la misère de l'homme pécheur.

C'est notre faiblesse et notre souffrance qui attirèrent le Verbe, c'est sur notre misère qu'il comptait pour faire briller d'un éclat inégalé la condescendance et la puissance invincible de l'Amour.

Sa condescendance : il se faisait « péché » pour nous et avec

nous, s'ensevelissant sous nos fardeaux et jusque dans notre mort corporelle. Il s'unissait ainsi ce qui m'est, hélas, le plus personnel, il devenait le plus possible mon ami.

Encore une fois, une parole créatrice nous eût restaurés. Mais subir avec nous la peine du péché, c'était accomplir toute justice, une réparation complète, l'union la plus condescendante.

Et descendu si bas, combien l'amour souverain nous relève efficacement avec lui. Avec quelle puissance il entraîne l'homme, un pécheur, dans son sillage, jusqu'à lui donner son propre rôle à remplir : je suis avec lui mon propre rédempteur, et rédempteur du monde.

C'est ainsi que la miséricorde du Rédempteur nous a aimés « à l'extrême », pour produire en nous l'extrême du bonheur.

Dans le Christ, elle est descendue vers moi aussi bas qu'elle pouvait descendre. Dans le Christ, elle m'a élevé aussi haut que je pouvais monter, elle me fait non seulement vivre de lui, mais accomplir son œuvre, réparer avec lui, me sauver et sauver les autres, triompher et régner avec lui.

Et l'on voit que cette union si parfaite avait comme condition, que Lui et nous, la tête et les membres, nous porterions le fardeau fécond de la réparation du péché.

* * *

Comment regretter la Rédemption douloureuse ?

Comment ne pas l'aimer ? Comment ne pas goûter, dans les conditions douloureuses du salut, ces beautés sans égales, cette dilection parfaite qui de tout temps ont fait pleurer les saints devant la Croix avec une ineffable reconnaissance.

Ils avaient « le sens de la Rédemption ». Il nous semble qu'on pourrait appeler de ce nom cet instinct surnaturel qui pousse l'Église et les saints à dépendre volontiers de l'amour miséricordieux.

Il comporte une humble joie d'expérimenter en soi ses propres souffrances et celles de l'humanité, parce qu'elles sont le terrain propice à la visite du Rédempteur. « Felix culpa quae

talem ac tantum meruit habere Redemptorem ». « Pour moi je me glorifierai dans mes infirmités ». « Je me réjouis dans mes souffrances ».

Le sens de la Rédemption guérit les colères et les rancœurs, qui naîtraient en nous au contact des misères d'autrui; il nous dispose à la miséricorde envers le frère, racheté comme nous, et dont l'infirmité ne nous étonne plus. Le sens de la Rédemption nous fait accepter la mort comme la consommation de notre union au Rédempteur. « Mihi vivere Christus est et mori lucrum ». — C'est enfin le sens de la Rédemption qui au ciel, désormais pleinement épanoui, fait la joie parfaite des rachetés : « Et cantabant : Redemisti nos Domine in sanguine tuo ». Cantique qu'il inspire déjà sur la terre aux âmes de bonne volonté.

Sion (Valais) Suisse René CARPENTIER.

Remarques sur l'histoire du mot « surnaturel »

(Suite)

II

A l'évolution du mot « surnaturel » dont on a essayé de tracer la courbe dans un premier article, il semble que trois causes principales puissent être assignées.

Si la réalité la plus spirituelle de toutes, la moins accessible à notre expérience, a fini par être désignée d'un mot qui servait surtout à définir un fait essentiellement sensible; et la fin même de l'univers, d'un mot qui marquait un phénomène d'exception, n'est-ce point d'abord que, par suite de la matérialisation de l'esprit dans les doctrines du moyen âge à son déclin, l'ordre de la grâce en vint à être, peu à peu, assimilé à l'ordre du miracle ?

Pour un saint Augustin, toute la création se divisait en ciel et terre, selon le premier verset de la Genèse : « In principio fecit Deus coelum et terram ». Toute créature spirituelle — l'âme humaine aussi bien que l'ange — était comprise dans le *coelum* et participait à son unité. Cette vue toute mystique, fruit de la méditation de l'Écriture unie à l'expérience intérieure, était encore courante au XII^e^ siècle (1). Elle ne pouvait se maintenir dans son intégralité lorsque, avec l'avènement d'une spéculation philosophique autonome, la méthode rationnelle et inductive eut été introduite dans l'anthropologie. Car l'intérêt premier se porta désormais sur l'âme, non plus telle qu'elle s'apparaît à elle-même dans les opérations de la vie spirituelle, mais telle qu'elle se manifeste objectivement à l'observation scientifique.

(1) Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. 1, p. 6, c. 1 (*PL*, 176' 263-264). *De sacramentis legis naturalis et scriptae* (*ibid.*, col. 22).

Saint Thomas, pourtant, est encore loin d'adopter exclusivement ce nouveau point de vue. Il retrouve, d'ailleurs, par sa philosophie bien des affirmations de la pensée mystique, et ses meilleurs disciples maintiendront longtemps, à son exemple, la tradition augustinienne. Mais à mesure que, dans une scolastique décadente qui ne fut l'apanage exclusif d'aucune école, l'esprit est davantage considéré comme une chose; à mesure qu'on s'habitue à voir en lui, non plus d'abord l'image de Dieu ou l'une des branches de la créature spirituelle, mais un objet entre les autres objets de la nature; à mesure qu'il se trouve exilé des cadres de la « théologie » pour être reçu dans ceux de la « physique »; à mesure enfin que, par suite du changement d'orientation dû au péripatétisme et maintenu ensuite dans des philosophies bien différentes, l'*animal rationale* fait oublier le *mens*, — le mot de surnaturel, *conservant son sens de miraculeux*, est de plus en plus employé dans l'exposition des rapports entre l'esprit humain et Dieu. C'est que la divinité n'est plus alors considérée comme le climat normal de l'âme, et par ailleurs on ne voit plus toujours de difficulté à traiter cette âme comme une matière malléable à merci, prête à recevoir, selon le caprice divin, et sans les avoir appelées d'aucune manière, les destinations les plus diverses.

Ainsi ce qui n'était encore chez un saint Thomas qu'une abstraction nécessitée par la méthode, provenant d'un légitime souci de rigueur dans l'analyse philosophique et d'un scrupule de ne pas empiéter par la raison naturelle sur le terrain des enseignements de la foi, devient peu à peu chez ses successeurs préjugé de doctrine. Une fois de plus, nous assistons ici à ce glissement, si fréquent, si instinctif qu'on pourrait le croire fatal, de l'« abstraction méthodologique » à l'« abstraction ontologique » (1). Ce qui était réserve devient négation. Nous ne considérons premièrement dans l'homme, disait-on d'abord avec raison, bien que peut-être non sans étroitesse, que ce que nous en peut

(1) Expressions empruntées à M. Blondel, *Patrie et humanité*, Semaine sociale de Paris (1922), p. 370.

apprendre la pure philosophie, laissant de côté pour un temps les mystérieuses profondeurs de son être sur lesquelles la révélation chrétienne a projeté ses lumières. Mais insensiblement l'on en vint à traduire : l'homme, par essence, n'est rien d'autre, n'est rien de plus que ce qu'en apprend une philosophie elle-même parfaitement close; et si la révélation vient ensuite nous ouvrir sur sa destinée des perspectives nouvelles, c'est qu'alors un nouveau dessein de Dieu sera venu comme se surajouter au dessein primitif qui avait présidé à sa création.

Ces idées ne se formuleront clairement que très tard. Elles furent une habitude d'esprit avant d'être une thèse. Mais leur influence fut dès lors capitale. Et chez ceux-là mêmes qui ne les adoptaient point entièrement, par suite d'un certain mélange entre les choses de la matière et les choses de l'esprit — mélange contre lequel Descartes devait réagir si fortement, pour tomber dans d'autres excès — les frontières entre le surnaturel divin et le simple miraculeux furent de plus en plus brouillées, au moins dans le langage courant. Un exemple nous le montrera, d'autant plus significatif que l'auteur tient encore pour son compte la doctrine traditionnelle sur le désir naturel de voir Dieu. Bellarmin distingue après beaucoup d'autres deux sortes de surnaturel, — c'est-à-dire avant tout, selon la terminologie toujours en vigueur, deux catégories de miracles. Puis, après avoir défini la première sorte, ou « supernaturale per se », comme « quod ex genere suo non est aptum fluere ex principiis naturae, qualis fuit ascensio Eliae », il se demande dans quelle catégorie on doit placer la justice originelle, c'est-à-dire pratiquement le don de la grâce, ou l'élévation surnaturelle. La grâce, avec tout le cortège des effets spirituels qu'elle produisait en Adam, devient donc un cas particulier de miracle. Seulement c'est un miracle au sens le plus fort, un « supernaturale per se », miracle du genre de l'ascension d'Élie, et non point un simple « supernaturale per accidens », tel que fut le recouvrement de la vue par les aveugles que guérit Jésus (1).

(1) *De gratia primi hominis*, c. 5. *Controverses*, éd. Vivès, t. 5. p. 178-179.

Ni saint Augustin, ni saint Thomas et les autres grands scolastiques de son temps n'avaient confondu les réalités de l'ordre surnaturel, de quelque nom qu'ils les désignassent, avec le miracle. Bien qu'il emploie souvent dans les deux cas la même épithète de *supernaturale*, saint Thomas insiste au contraire, quand il le faut, sur leur distinction profonde (1). Mais plus tard, les notions qui avaient été utilisées d'abord et directement pour rendre compte des interventions de Dieu dans la nature, c'est-à-dire du miracle, vont être employées par plusieurs, sans transposition appréciable, pour rendre compte de la destinée de l'esprit, c'est-à-dire de l'ordre surnaturel. C'est la notion augustinienne des raisons séminales du second degré, et c'est surtout la notion thomiste de puissance obédientielle.

On sait que l'occasion première de développer sa doctrine fut fournie à saint Augustin par le verset de la Genèse sur la formation d'Ève *ex costa Adami*. Selon lui, la raison séminale du second degré doit aider à comprendre, par exemple, qu'une ânesse parle, qu'une femme stérile enfante, qu'un rameau desséché fleurisse (2). Par analogie, — car le monde sensible est le symbole du monde spirituel et moral — elle aidera à comprendre la conversion du pécheur (3). Mais l'auteur du *De Genesi ad litteram* eût été sans doute bien embarrassé de répondre à la question qu'un théologien moderne se pose à son sujet, en vue d'exposer sa doctrine sur le surnaturel : « A quel genre de raison séminale se rapporte, d'après saint Augustin, la capacité de vision divine » du *Mens* ? Question insoluble, s'il est vrai que la théorie des raisons séminales répond, chez saint Augustin, à de tout autres préoccupations (4).

(1) Par exemple, 1^a, q. 11, a. 7 ad 1^m; 1^a 2^{ae}, q. 113, a. 10; 2^a 2^{ae}, q. 2, a. 3; *In Sent.* 4, d. 17, q. 1, a. 5.

(2) *De Genesi ad litteram*, l. 9. Même emploi dans la tradition augustinienne médiévale. Voir dans la *Somme* d'ALEXANDRE DE HALÈS (1^a, inquis. 1 tract. 4, q. 3, a. 2, « Utrum in creatura aliqua sit aliqua ratio ad miracula »), les explications apportées sur les « naturales rationes », les « seminales rationes » et les « causales rationes ».

(3) *De Genesi ad litteram*, l. 9, c. 18.

(4) GARDEIL, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927, t. 1, p. 252 ss.

Même confusion, plus fréquente encore, à propos de la puissance obédientielle. Saint Thomas, il est vrai, emploie quelquefois l'expression de *potentia obedientiae* pour d'autres cas que celui d'un miracle physique : pour la puissance de l'âme à recevoir les vertus infuses, ou les dons de sagesse et de prophétie, ou pour l'aptitude de l'âme humaine dans le Christ à la « grâce d'union » (1). Il ne s'opposait donc point à ce que, par une extension assez naturelle, on usât de la même expression pour signifier l'aptitude de toute créature spirituelle à recevoir toute grâce, particulièrement la grâce de la vision béatifique, — pas plus qu'il ne s'opposait à ce qu'on appelât miraculeuse, si l'on y tenait, la réception même de cette grâce. Mais, lui-même prend soin de nous en avertir, ce serait parler sans précision, en un sens générique et non spécifique, en ce sens large où l'on a le droit d'appeler miracle tout ce qui ne peut être l'œuvre que de Dieu seul (2). On pourra donc légitimement parler de la « puissance obédientielle de l'âme au surnaturel », en prenant ce concept dans sa plus grande généralité, comme il arrive inversement qu'on parle de « grâce » à propos de tous les bienfaits de Dieu, même ceux de l'ordre temporel, à propos des miracles et même des manifestations de la Providence ordinaire (3); ou encore, comme on désigne parfois analogiquement du nom de miracle tout l'ordre surnaturel et le chris-

(1) *De virtutibus in communi* a. 10 ad 13^{m}; 3^{a}, q. 11, a. 1 : « ...et hæc consuevit vocari potentia obedientiæ in creatura »; 3^{a}, q. 1, a. 3 ad 3^{m}.

(2) *De virtutibus in communi* a. 10 ad 13^{m} : « ...In tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit, etc. »; 1^{a} 2^{ae}, q. 113, a. 10; 3^{a}, q. 9, a. 2 ad 3^{m}; cf. *De Potentia* q. 6, a. 1 ad 18^{m}, et q. 1, a. 3 ad 1^{m}.

(3) On a remarqué plus d'une fois que le Docteur de la grâce lui-même, dans ses *Confessions*, emploie presque toujours le mot grâce en un sens très large; pour lui, tout événement providentiel est grâce, et tout bienfait gratuit (cf. *Contra Julianum* l. 4, c. 16, n. 82; *PL.* 44, 781); il ne fait pas non plus difficulté de parler avec Pélage de la *gratia creationis*; cf. *Sermo 26*, n. 5 et 7 : « Excepta illa communi gratia naturae, qua homines facti sumus... Excepta ergo illa gratia, qua condita est humana natura, haec est maior gratia (qua) fideles facti sumus »; etc. Grégoire de Nysse, pour ne citer qu'un Père grec, traitait de grâce le don du libre arbitre *(Homilia 2^{a} in Cant. cant.)*.

tianisme lui-même (1). Il est bien certain en effet que, selon saint Thomas comme selon saint Augustin, et comme selon le simple bon sens, toute créature étant radicalement soumise au Créateur, Dieu était tout aussi libre de ne pas nous appeler à jouir de la Vie trinitaire, que de ne pas s'incarner, ou de ne pas accomplir les miracles évangéliques, etc. *Gratia Dei, vita aeterna.* Il est fou de soutenir, à quelque titre que ce soit, une exigence quelconque de la nature à l'égard du surnaturel. Baius lui-même n'a pu soutenir pareille folie que parce qu'il avait d'abord pratiquement vidé cette notion de surnaturel de tout son contenu divin (2); et les distinctions imaginées entre exigence physique et exigence morale, l'appel reporté de la justice à la sagesse ou à la bonté de Dieu, ne suffisent pas non plus à rendre compte de la souveraine indépendance qu'il importe par-dessus tout de reconnaître à Dieu — et que lui reconnaissaient saint Augustin et saint Thomas — dans le don qu'il fait de lui-même : *secundum propositum eius qui operatur omnia secundum consilium Voluntatis suae..., propter nimiam caritatem suam* (3). Tel est le fondement de la doctrine scolastique sur la possibilité d'un ordre purement naturel, où l'esprit ne serait pas créé pour la vision béatifique. — Mais ces considérations générales, si certaines qu'elles soient, et si indispensables à rappeler pour écarter toute équivoque, ne dispensent pas d'une doctrine plus

(1) Appellation qu'on trouve même chez des auteurs fort peu orthodoxes. « Les miracles, a écrit Edmond Scherer, ne sont pas une défense ou un ornement du christianisme; ils en sont le fond, et le christianisme n'est rien, s'il n'est un miracle. » *Conversations théologiques : Montaigu, ou le Surnaturel,* 1857 (dans *Mélanges de critique religieuse*, p. 170).

(2) I^{a}, q. 12, a. 4; I^{a} 2^{ae}, q. 111, a. 1 ad 2^{m}; *Contra Gentes* l. 3, c. 52 in fine; *De Malo* q. 5, a. 1 ad 15^{m}. Sur Baius, voir *Recherches de science religieuse,* t. 21 (octobre 1931), surtout p. 432 à 435.

(3) *Ephes.* 1, 11, et 2, 4. Pas plus en soi que par rapport à sa créature, pas plus par sa sagesse que par tout autre de ses attributs, on ne saurait admettre que Dieu soit, le moins du monde, tenu de se donner à l'être sorti de ses mains. Et il semble que ce soit aussi bien là une requête de la créature : le plus intime de son désir n'est-il pas de recevoir ce don *comme don?* (En sorte, pourrait-on dire, que son unique exigence en la matière est de ne rien exiger). — Mais l'objet beaucoup plus modeste du présent article ne nous permet pas d'aborder ce problème.

précise : et c'est alors que, tout comme saint Augustin, saint Thomas se refuse à confondre le cas du miracle et le cas du surnaturel ; car, selon lui, « l'âme est naturellement capable de la grâce » (1). Aussi jamais sa doctrine sur le désir naturel de voir Dieu ne s'achève en une théorie sur la puissance obédientielle (2).

Plus tard seulement, ce que saint Thomas aurait peut-être admis à la rigueur comme une façon de parler tout à fait large et transitoire deviendra, chez beaucoup même de ses plus fervents disciples, terminologie ordinaire et technique (3). Et ce transfert de vocable ne fera que manifester un gauchissement plus général dans la doctrine, dont les conséquences se feront sentir au cours de ces derniers siècles. A la « nature de

(1) 1^{a} 2^{ae}, q. 113, a. 10; 3^{a}, q. 9, a. 2; etc. Cf. *In Sent.* 2, d. 30, q. 1, a. 1 ad 5^{m}, et *de Malo* q. 2, a. 11 ad 14^{m}, sur l'*habilitas* de la nature humaine à la vision divine et à la grâce.

(2) Cf. R. MARTIN, O. P., *De potentia passiva hominis ad gratiam et de potentia obedientiali*, dans les *Ephemerides theologicae lovanienses*, 1924, p. 352-354, et *Bulletin thomiste*, 1925, p. 195. DOM G. LAPORTA, O. S. B., *Appétit naturel et puissance obédientielle chez saint Thomas*, *Ephemerides..*, 1928, p. 257-277, surtout p. 273. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P., *Béatitude et désir naturel*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, avril 1929, p. 212-213, note. L. CHARLIER, O. P., *Puissance passive et désir naturel selon saint Thomas*, *Ephemerides..*, janv. 1930. A.-R. MOTTE, O. P., dans *Bulletin thomiste*, 1932, p. 667-668. M. GILSON, *L'esprit de la philosophie mediévale*, Paris, t. 2, 1932, p. 175, a écrit : « En appliquant cette notion (de puissance obédientielle) au problème de la grâce, la théologie médiévale achève la synthèse qui se préparait depuis de longs siècles et complète le tableau systématique de l'univers chrétien ». A moins qu'on ne la prenne en un sens très peu rigoureux, il semble que cette assertion soit légèrement anachronique.

(3) Capreolus distingue entre puissance naturelle proprement dite et improprement dite : la première est celle qui peut être réduite à l'acte par un agent naturel; la seconde concerne les dons surnaturels, c'est la puissance obédientielle. Il semble que cette façon de dire, qui reste encore assez semblable à celle de saint Thomas, ait été directement inspirée à Capreolus par son désir de se séparer de Scot sur la question de la possibilité de connaître naturellement la fin surnaturelle. Cf. P. VICTORIUS DOUCET, O. F. M., *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio juxta Theologos a saeculo XIII usque ad XX*, dans *Antonianum*, aprilis 1929, p. 188-189. Le P. Doucet observe : « tali autem distinctione, ut patet, non negat Capreolus vere naturalem capacitatem et inclinationem seu ordinationem naturae ad supernaturalia ».

l'esprit » — de cet esprit qu'on opposait si volontiers jadis à « la nature », — on aura appliqué la théorie générale selon laquelle toute nature doit avoir en elle de quoi réaliser sa fin, ou du moins de quoi exiger les concours nécessaires à cette réalisation (1), et l'on en aura tiré cette conclusion, désormais indispensable à l'orthodoxie, que la fin normale et saturante de l'esprit créé ne saurait être la vision de Dieu, mais une « fin naturelle » d'un ordre inférieur (2).

(1) Ainsi le R. P. Gardeil, réfutant la théorie scotiste d'un désir inné du surnaturel (c'est en général le biais par lequel sont introduites des explications qui minimisent la théorie thomiste elle-même) : « Il n'y a pas d'exemple d'un appétit naturel qui ne soit accompagné de moyens actifs de réalisation. La faim tend à l'aliment, l'œil à la lumière, mais aussi possèdent-ils, de par eux-mêmes, un organisme de moyens qui leur donnent de s'en saisir. Mais nous ne voyons pas que la nature intellectuelle ait à sa disposition des énergies et des instruments naturels, capables de se saisir de Dieu ». *Op. cit.*, t. 1, p. 278. C'était le raisonnement de Suarez, disant qu'il répugne « quod finis, supernaturalis quoad consecutionem, sit naturalis quoad appetitionem, cum appetitus naturalis non fundetur nisi in naturali potestate », *De Gratia*, Prolegom. 4, c. 1, n. 8. Et déjà, celui de Silvestre de Ferrare : « Si Deus esset finis naturalis, id est in quem natura inclinat, sed supernaturaliter acquirendus, sequeretur quod natura inclinaret suum subiectum ad aliquod ad quod esset impossibile ut perduceret. Hoc autem in omnibus naturis videtur falsum », *In Summam contra Gentes* l. 1, c. 5, n. 5. Aux yeux de saint Thomas, ce raisonnement par analogie ne valait pas, car la nature rationnelle n'était pas assimilable aux autres natures. Cf. 2^a 2^{ae}, q. 2, a. 3 : « Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo, quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam, quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis, etc. ». Cf. *In Sent.* 2, d. 30, q. 1, a. 1 ad 2^m.

(2) Ayant dit que l'âme humaine était en puissance obédientielle à la grâce, le R. P. Hugon s'explique ainsi : « En d'autres termes, la créature éprouve une double inclination innée : l'une qui la porte vers son bien propre, l'autre qui la pousse à obéir au Créateur en tout ce qu'il voudra faire d'elle ». Par là, puisque Dieu est tout-puissant, les créatures peuvent « subir en tout » l'action de Dieu : le feu pourra donc torturer les âmes ; l'eau, produire la grâce ; l'intelligence, contempler Dieu. *La notion de la foi*, dans *Revue thomiste*, t. 10 (1902), p. 170-172. De son côté, le R. P. Gardeil admet que « à tout prendre, la chose (la vision de Dieu) ne paraît pas absolument impossible », que « la nature intellectuelle n'est pas opposée à cet élargissement de son désir », mais qu'il s'agit là d'une possibilité « du même ordre que la possibilité qui échoit à tout être dépendant de Dieu d'être soumis à des reprises de l'action créatrice, pour tout ce qui n'implique pas contradiction ». *Revue thomiste*, 1926, p. 406 et 409-410.

Par là sans doute le « surnaturel » en vient à être exprimé de nouveau par le mot qu'employait un saint Cyrille d'Alexandrie, et il semble qu'ainsi les deux traditions, latine et grecque, se rejoignent. Mais la rencontre est en partie fortuite, et le bénéfice n'est qu'apparent. Et si le miracle, comme nous l'avons noté plus haut, finira par être qualifié de surnaturel à cause de la participation réelle, quoique extrinsèque à l'ordre divin que lui assure son rôle dans le plan surnaturel, l'ordre divin ne fut d'abord lui-même régulièrement appelé surnaturel que parce qu'on le considéra comme un ordre miraculeux.

La seconde cause apparaît en connexion étroite avec la première. Chez un saint Thomas, la finalité tient une place essentielle dans l'étude et la définition de tout être; mais à mesure que, dans les systèmes postérieurs, on la considéra comme plus extrinsèque, elle s'effaça de l'horizon philosophique. Il en résulta que, lorsqu'on se mit à étudier à part la vision de Dieu avec tout l'ordre qui s'y rapporte, on la considéra beaucoup moins dynamiquement, comme *fin* dernière, que statiquement, comme un *état*. On s'occupa moins de la destinée surnaturelle, que de l'état surnaturel; moins de l'appel éventuel à la vision, que de l'infusion de la grâce. Ou plutôt, — et cela surtout dans une période postérieure, — on traita le premier de ces problèmes sous les espèces du second. L'on eut ainsi moins à consulter les anciens traités sur la béatitude, que ceux sur la justice originelle, et sans même y prendre garde, on répéta de l'élévation à l'*ordre* surnaturel ce que ces traités enseignaient de l'élévation à l'*état* surnaturel.

Or la justice originelle comptait parmi ces *dona supernaturalia* conférés par le Créateur au premier homme; elle était même — avec la grâce sanctifiante qui lui était étroitement liée — le principal d'entre eux. La tradition appelait ces dons, dons surajoutés, *dona adscititia*, *superaddita;* étrangers à l'essence, ἔξωθεν τῆς οὐσίας; supérieurs à la nature, ὑπὲρ φύσιν; gratuits, χαρίσματα; surnaturels, *supernaturalia bona. Adiunctas essentiae*

conditiones, dit Petau, résumant les Pères (1). Toutes appellations qui pouvaient s'appliquer, pensa-t-on, et même s'appliquaient éminemment à la vision béatifique : n'est-elle pas le plus élevé de tous les états, le bien le plus étranger à toute essence créée, le plus gratuit et le plus excellent de tous les dons ?

Par une assimilation aux dons reçus par Adam, aussi bien que par une assimilation au miracle, l'ordre de choses relatif à la fin dernière fut donc appelé ordre surnaturel (2). Il apparut constitué par tout ce que Dieu « surajoutait » à la nature humaine. D'où les innombrables définitions où, depuis lors, *supernaturale* équivaut à *superadditum naturae* (3). — Rien, en

(1) Petau, *De hominis opificio*, c. 4, n. 13. S. Cyrille d'Alexandrie, *In Jo.* l. 1, c. 1 (*PG*, 73, 159). S. Thomas, *De Veritate*, q. 25, a. 7; *De Malo*, q. 16, a. 3; 1^a 2^{ae}, q. 3, a. 1, ad 2^m; *in Sent.* 2, d. 19, q. 1, a. 2 : « supra facultatem principiorum naturalium », etc. Pierre de Tarentaise, *In Sent.* 2, d. 32, q. 2, a. 3 : « Iustitia ex gratia Adae fuit addita super principia naturalia ». Richard de Middleton, *In Sent.* 2, d. 30, a. 3, q. 1, et d. 19, a. 3, q. 1, dit qu'Adam possédait la justice « per aliquod gratuitum donum naturalibus superadditum », et qu'il était immortel grâce à un « Conditoris beneficium supernaturale » (cf. E. Hocedez, *Richard de Middleton*, Louvain-Paris, 1925, p. 260-261). Et Bellarmin, *De gratia primi hominis*, c. 5 : « Divina Providentia addidit homini donum quoddam insigne, iustitiam scilicet originalem » (t. 5, p. 179). Cf. Baius, propos. 24 : « per dona naturae superaddita ».

(2) Assimilation qui est à la base de raisonnements comme celui-ci : Si les dons d'intégrité et d'immortalité étaient gratuits et pouvaient manquer à Adam, à plus forte raison la vision béatifique, qui est un don supérieur ; si la nature aurait pu demeurer sans les dons préternaturels, à plus forte raison sans le surnaturel. Ainsi J. Bellamy, *La vie surnaturelle*, Paris, 1891, p. 51-52. L'auteur ajoute : « Quant à la tendance instinctive et innée par laquelle notre nature se porterait vers cette fin supérieure, il est impossible de lui accorder aucune valeur sérieuse ».

(3) Ainsi G. Biel, *In Sent.* 2, d. 26, A : « Gratia est donum supernaturale, a solo Deo superadditum naturae ». — Essayons de fixer encore une nuance de terminologie. Il semble que lorsqu'on a appelé « surajoutés », comme les autres dons moins élevés, les dons mêmes de la grâce et de la gloire, ce fut d'abord d'un point de vue bien déterminé : en les envisageant, non comme inclus dans la finalité de la nature spirituelle, mais dans leur réalité particulière, en tant que moyens distingués de la fin; le « lumen gloriae », par exemple, plutôt que la « visio Dei » ou la « beatitudo ». Ainsi saint Thomas, 1^a, q. 12, a. 2 : « Virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, ...sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae » ; *Compendium Theologiae*, c. 105 :

apparence, de plus innocent. Cependant, d'une terminologie si uniforme risquaient de naître des confusions doctrinales. Aussi voit-on quelques auteurs modernes hésiter maintenant à employer ce mot de surnaturel, soit à propos des privilèges d'Adam, soit à propos du miracle (1). Ce scrupule, qu'on s'explique aisément, témoigne d'un curieux renversement de la situation.

Un tel abandon du point de vue de la finalité, avec les conséquences qui s'ensuivirent, fut peut-être facilité par la philosophie scotiste, qui, dénouant les liens de l'être, tendait à faire de ce monde et de chacun de ses éléments comme une poussière d'atomes que Dieu joint ou disjoint à son gré. Plus encore il faut le mettre au compte du nominalisme, qui, dénouant les liens du connaître, supprimait tout passage intelligible entre les concepts. Sous cette double influence l'idée d'un univers intelligible tombe en poussière, et l'on voit se développer à partir du XIVe siècle ces argumentations *ex potentia Dei absoluta* qui, rendant possibles toutes les dissociations, rendent vain par avance tout recours à une loi de finalité inscrite dans la créature (2).

« ... aliqua dispositione de novo addita ... quam dicimus lumen gloriae ». La formule suivante aiderait peut-être, dans son raccourci, à l'interprétation plus précise de divers textes : « Virtus superaddita, seu supernaturaliter data (= lumen gloriae...) requiritur ad beatitudinem supernaturalem, quae est finis naturae rationalis. Nam principia naturalia non sufficiunt, ad contemplationem supernaturalis essentiae, propter quam natura fuit instituta .» Cf. supra, p. 247-8, note. — Cf. GILLES DE ROME, *Super 2 Sent.*, d. 22, q. 2, a. 1 : « ... Omnis ergo habens intellectum et rationem factus est ad consequendum hunc finem, qui est ipse Deus qui est *bonum supernaturale* ».

(1) Voir les justes remarques de J. WEHRLÉ, *loc. laud.*, p. 14-16.

(2) Se plaçant à un autre point de vue, et se basant plutôt sur la conception scotiste de l'âme que sur celle de la liberté divine, Macedo a pu écrire : « solere divum Thomam amare divisiones ; Scotus contra uniones diligere ». (Cf. P. MICHEL-ANGE, *Ossuna et Duns Scot*, dans *Etudes franciscaines*, 1910, t. I, p. 426). Étant donné ce que pense Scot sur l'objet de l'intelligence humaine, une intervention positive de Dieu semblerait en effet nécessaire en quelque sorte, le cas échéant, plutôt pour empêcher qu'on le voie, que pour se faire voir. Mais tout, en définitive, est suspendu à des décrets divins, d'où la ruine de la conception organique de l'univers qu'avait formée le thomisme. Si opposé qu'il soit en bien d'autres points au scotisme,

L'histoire de la théologie nous révèle une autre cause encore à cette évolution d'un mot. Les deux premières causes tenaient à des raisons philosophiques. Celle-ci s'explique par des soucis d'orthodoxie.

Le miracle était dit surnaturel en ce sens surtout qu'il était un effet dépassant les *forces* de la nature. Les dons reçus par Adam, surtout en ce sens qu'ils mettaient en lui quelque chose de supérieur à son *essence*. Mais voici qu'à partir de Baius on se trouva dans la nécessité d'insister davantage sur le caractère qu'offre tout l'ordre de la grâce et de la gloire d'être au-dessus des *exigences* de la nature humaine. Nouvelle raison de lui appliquer l'épithète de surnaturel. Le mot même, qui excitait les sarcasmes de Baius, emportait réfutation de l'erreur. La fin de l'homme fut alors dite surnaturelle pour faire entendre qu'elle était quelque chose non seulement de surajouté, mais surtout de gratuit, de « non-dû », *indebitum*. Tel est, par exemple, le premier sens que développera Suarez, celui dont s'inspirera toute sa doctrine. Chez beaucoup de théologiens depuis lors, c'est le sens fondamental, dont tous les autres seront des espèces : « Supernaturale = id quod ultra ambitum naturae alicujus entis extenditur ».

Cette acception, préparée par les raisons philosophiques qu'on a vues, se généralisa d'autant plus aisément que, du XVI^e^ au XIX^e^ siècle, les théologiens — au rebours des mystiques — eurent tendance à négliger l'étude de la grâce sanctifiante (1) ou à insister unilatéralement sur son aspect de don créé : d'où la fameuse théorie de Ripalda sur une créature qui serait natu-

l'occamisme aboutit au même résultat en proclamant qu'il n'y a point de conclusions nécessaires en matière métaphysique et théologique.

(1) Plaintes de THOMASSIN dans *Consensus Scholae de Gratia*, éd. Vivès, t. 6, p. 357-358 et p. 473-474. Et pour une période plus proche, SCHEEBEN : « Les théologiens modernes... ont escamoté le fond et le caractère surnaturel de la grâce et de la vie chrétienne... », *Dogmatique*, tr. fr., t. 3, 3^e^ partie, c. 2, n. 702, p. 164. Du même, sur la période qui va de 1760 à 1840 : « Même chez les meilleurs, l'idée d'un ordre surnaturel de la grâce, et en général la notion du caractère surnaturel du christianisme, s'était profondément obscurcie », *Histoire de la théologie*, Paris, 1879, p. 89.

rellement surnaturelle... Et dans un passé plus récent, la peur de l'immanentisme, engendrant chez plusieurs un extrinsécisme radical, renforça du même coup, avec ce que Dechamps appelait « la doctrine de la simple juxtaposition de la nature et de la grâce » (1), les habitudes de langage et de pensée qu'avait développées la peur du baianisme.

* * *

Telles sont, semble-t-il, — autant qu'on peut capter en quelques formules simples mille influences diffuses, — les principales causes qui amenèrent les théologiens à utiliser de plus en plus couramment, et de plus en plus techniquement ce mot de surnaturel en traitant du mystère de notre destinée divine. Évolution naturelle et comme insensible, qui jusque dans ses poussées les plus fortes se couvre constamment d'autorités traditionnelles, et qui trouve son point d'achèvement vers le milieu du XIX^e^ siècle. Alors se mettent à pulluler, sous des titres divers et dans toutes les écoles, toutes sortes d'écrits, d'un caractère ordinairement apologétique, où « l'ordre surnaturel » se trouve défendu à la fois contre les déformations baianistes et contre les négations des philosophes (2). Or la terminologie qui prévalait dans ces écrits, surtout en un âge où l'ancienne théologie avait été fort délaissée, n'allait pas sans inconvénients.

(1) *Lettres philosophiques et théologiques sur la démonstration de la foi*, lettre 13. Œuvres, t. 16, p. 295 ss.

(2) Pour n'en citer que quelques-uns, outre les œuvres plus importantes des cardinaux Pie et Dechamps : ROHRBACHER, *De la grâce et de la nature* (1838); XAVIER (pseudonyme de l'abbé Gridel), *De l'ordre surnaturel et divin* (1846); LESCŒUR, *La théodicée chrétienne* (1852); MARET, *Philosophie et Religion* (1856); DOM GUÉRANGER, *Essais sur le naturalisme contemporain* (1858); GRIDEL, *Instructions sur l'ordre surnaturel et divin* (1861); CROS, *Études sur l'ordre naturel et sur l'ordre surnaturel* (1861); MATIGNON, *La question du surnaturel* (1863); CURCI, *La nature et la grâce* (tr. Dureau, 1865), etc. En 1851, dans un *Discours à la Société biblique*, Guizot déclarait que « la question suprême qui préoccupe aujourd'hui les esprits » était la question de « l'ordre surnaturel ».

Premier inconvénient. Le miracle, « effet surnaturel », est en même temps quelque chose de relativement rare et d'anormal, anormal précisément parce que surnaturel : il vient rompre le « cours de la nature », qui est le cours normal des choses. Cette idée apparaît nécessairement plus accentuée chez les théologiens modernes que chez un saint Thomas d'Aquin ou surtout chez un saint Augustin, qui n'avaient pas de la nature et de ses lois la conception rigide qui est aujourd'hui la nôtre. Jadis, a écrit Pierre Lasserre en exposant à larges traits la pensée des Pères de l'Église, la nature entière aspirait au miracle; aujourd'hui, elle fait bloc contre lui, elle le reçoit contrainte et forcée (1). Ce raccourci n'est pas sans quelque vérité. Or, c'est justement à l'heure où la notion de miracle évoluait ainsi dans un sens « catastrophique » que l'idée de la fin dernière se modelait sur elle pour donner naissance à des théories sur « le surnaturel ». Celles-ci, chez leurs représentants les plus conséquents, croient donc indispensable de poser, comme thèse préliminaire, que l'élévation surnaturelle de l'homme, c'est-à-dire la décision prise par Dieu de se communiquer directement à lui, présente un caractère proprement anormal. On tiendra par conséquent, contre toute la tradition, que la fin normale de l'homme est une béatitude naturelle capable de le rassasier pleinement, béatitude que seule l'homme désirerait encore aujourd'hui d'un désir vraiment naturel (2).

(1) *La jeunesse d'Ernest Renan*, Paris, 1925, p. 335. Pour saint Thomas, cf 1^{a} q. 105, a. 6 ad 1^{m}; 3^{a} q. 44, a. 2 ad 1^{m}.

(2) Le R. P. E Elter, s. i., *De naturali hominis beatitudine*, *Gregorianum*, 1928, a bien montré que les anciens théologiens n'admettaient qu'une béatitude : la vision de Dieu. La thèse d'une double béatitude ne se serait insinuée, selon lui, que vers la moitié du XVII^{e} siècle, en réaction contre Jansénius. Bientôt, ajoute-t-il, « ita invaluit, ut vel memoria opinionis contrariae in scholis evanuerit. Quod tamen non tam valori argumentorum, quam potius externis adjunctis adscribi debet; etenim inde a medio saeculo XVII in philosophia scolastica incipit periodus decadentiae... ». Mais l'auteur ne s'engage-t-il pas dans une voie paradoxale, en soutenant que ces mêmes Anciens, qui n'admettaient qu'une béatitude, en niaient pour la plupart tout appétit naturel ? — Voir l'article très documenté du R. P. Vict. Doucet dans *Antonianum*, cité plus haut.

Gratuitement surajoutée sans avoir fait l'objet d'aucun désir, la béatitude surnaturelle serait donc un pur « fait », sur lequel aucune sorte de réflexion ne saurait à aucun degré nous renseigner. Bien plus, notre destination à cette béatitude interviendrait dans le développement de notre nature comme un élément perturbateur. Aucune autre justification ne devrait être cherchée à cette intrusion surnaturelle venant rompre un équilibre parfait et fortuné, que celle-ci : « Dieu est le maître ».

Il n'est pas besoin de dire en détail combien ces thèses, qui étaient inconnues aux anciens, et dont les promoteurs eurent quelquefois parfaitement conscience qu'ils innovaient (1), suscitent de difficultés. Elles ont pesé d'un poids très lourd sur la théologie et l'apologétique : l'histoire des derniers siècles est instructive à cet égard. Par ce « nouveau glaive de Salomon », l'homme fut « coupé en deux parts » (2). La reine des sciences devint une « théologie séparée », complice inconsciente de la philosophie séparée et du laïcisme. Subissant d'autant plus fatalement l'influence de la pensée moderne qu'ils se croyaient en opposition plus radicale avec elle, à un monde prétendu

(1) SUAREZ, *De Gratia*, Prolegomen. 4, c. 1, passim; cf. *De ultimo fine hominis*, disp. 16, *de appetitu beatitudinis*, sectio 2ª. — VASQUEZ, *In* 1^{am} 2^{ae}, q. 5, a. 8, disp. 22 : « An insit creaturae rationali naturalis appetitus suae beatitudinis »; c 1 : « Quatuor opiniones Scolasticorum... Quarta est opinio recentiorum, qui docent nullum esse appetitum naturalem ad beatitudinem in singulari, sed solum capacitatem, et potentiam, quam vocant obedientialem » (T. 1, p. 212 ss.; 1599). — G. DE RHODES, *Disputationes theologiae scolasticae*, t. 1, disp. 2, de Deo, q. 1, de visione Dei, sectio 2ª : « Contra multos tum veteres, tum recentiores theologos, probatur (possibilitatem visionis Dei non posse positive demonstrari) ».

(2) 2e *Instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent* (*Œuvres*, t. 3, 6e éd., Paris, 1879, p. 166). Dans ces célèbres Instructions, où il commente les textes du concile provincial de Bordeaux et de Pie IX relatifs à l'« ordre surnaturel », le Cardinal Pie s'élève non seulement contre ceux qui « confondent », mais aussi contre ceux qui « séparent » les deux ordres. Mais lui-même les a « distingués » de telle sorte, qu'il se trouve fort en peine pour répondre aux objections qu'il se fait adresser par les partisans du « philosophisme » et de la « religion naturelle ». Sans doute était-il prématuré de tracer dès lors, comme il le désirait, le plan d'« un traité complet de l'ordre surnaturel » (t. 5, p. 54).

naturel, parfait en lui-même, des théologiens se contentèrent de superposer un monde dit surnaturel, demandant comme unique grâce à la raison des philosophes de ne s'en point occuper. Ce faisant, ils crurent agir au nom de l'orthodoxie la plus pure : en réalité, ils battaient en retraite. On prétendait tenir à l'écart la raison, lui interdire un attentat sacrilège : c'est le dogme qu'on mettait à l'écart, qu'on reléguait à la frontière de l'esprit, pour obtenir que la raison le tolère. La croyance au surnaturel devenait une croyance honteuse. Tout le christianisme revêtait ainsi un caractère artificiel, et le pain de la doctrine était présenté comme une pierre. Un dualisme meurtrier s'introduisit dans tous les domaines, jusque dans celui de la spiritualité, et c'est à lui, par exemple, qu'on doit l'étrange thèse, si propre à entretenir certaines légendes, d'un saint Ignace établissant ses *Exercices* sur un *Fondement* purement naturel (1).

Jamais, sans doute, la logique de ces thèses ne fut poussée jusqu'au bout ; et on peut croire que, dans leur outrance même, elles n'ont pas toujours manqué d'une certaine utilité tactique. Elles auront, contre des courants dangereux, joué le rôle de digues, et elles auront permis, comme un échafaudage, la construction d'un traité distinct du surnaturel. Mais le temps semble venu de déplacer certaines digues, et d'enlever l'échafaudage. Il importe aujourd'hui de libérer définitivement de ses attaches matérielles le nouveau sens du mot surnaturel. Ce travail d'épuration est loin d'être partout achevé. Il y faudra, par un effort plus soutenu pour nous débarrasser de nos manières imaginatives de penser et pour cesser de voir dans l'âme humaine une nature close à la façon dont se présentent à nous les objets matériels, une plus profonde *réinvention de l'esprit*.

La seconde origine du mot laisse également des traces encore trop marquées. C'est d'abord une tendance à considérer la

(1) On sait que les PP. H. Watrigant (*La méditation fondamentale avant saint Ignace*, 1907, p. 3-5) et L. Peeters (*Vers l'union divine par les Exercices de saint Ignace*, nouv. édit., Louvain, 1928) ont fait justice de cette thèse.

finalité surnaturelle de l'homme — ce Don par quoi Dieu même se donne — comme un simple don parmi d'autres, quoiqu'assurément le plus grand de tous, comme un élément faisant nombre avec d'autres, comme quelque chose d'adventice ainsi que le pouvait être, selon une conception commune, le don de la première immortalité. La vision béatifique ne risque-t-elle pas dès lors de ne plus apparaître que comme l'un de ces « magnifiques accidents » dont parlait, un peu aux deux sens du mot, le cardinal Pie (1)? Tel est le défaut certain d'une classification commode, mais artificielle, qui s'inspire d'une dénomination extrinsèque. Défaut d'autant plus accentué que le don de la justice originelle était lui-même de moins en moins considéré comme répondant au vœu de la nature. — Et il y en a un second : c'est une confusion, si fréquente qu'on peut la dire encore habituelle, dans le problème complexe relatif à la « pure nature ».

Le don naturel, base de tous les autres, était le don de justice, d'où résultait en Adam comme principal effet l'absence de concupiscence, ou intégrité. Or, dans la nouvelle terminologie, l'état surnaturel et l'ordre surnaturel étant comme nous l'avons vu facilement pris l'un pour l'autre, on se met couramment à traduire par ordination au surnaturel ce qui signifiait chez les anciens acquisition du surnaturel, réception de la grâce ou d'autres dons. La question fondamentale de la destinée surnaturelle va se trouver par là tout à fait confondue avec deux autres : d'une part avec la question de l'état de justice originelle (2); et d'autre part — par cet intermédiaire auquel

(1) T. 5, p. 143.

(2) Jadis, lorsque les *Porretani* soutenaient qu'Adam n'avait pas joui de la grâce sanctifiante avant la chute, c'était tout simplement pour expliquer qu'il ait pu pécher (S. Bonaventure, *In 2 Sent.* d. 29, a. 2, q. 1, cf. CHENU, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1930, p. 347-352). Pareillement, lorsque l'école franciscaine enseignait, selon l'opinion d'abord la plus commune : « proprie sumendo gratiam..., nequaquam dicimus primum hominem in gratuitis creatum, sed in puris naturalibus » (*Somme* d'Alexandre, P. 2ª, q. 90, a 1.), elle ne voulait pas dire, évidemment, que le premier homme n'eût pas été dès sa création ordonné à la vision de Dieu comme à sa fin dernière. Cf.

elle est étroitement liée — avec la question de l'état d'intégrité (1). L'expression de « pure nature » va ainsi désigner successivement trois choses : la nature non destinée à une fin surnaturelle; puis, la nature non encore en possession de la grâce ou de l'état surnaturel ; enfin, la nature non exemptée de la concupiscence par le don d'intégrité. Et lorsqu'on discutera sur cette pure nature, constamment on oubliera de distinguer entre les trois acceptions du mot.

L'oubli paraît d'autant plus grave, que diverses propositions condamnées par l'Église affirment ou supposent l'impossibilité de la « nature pure » en l'un ou en l'autre de ces trois sens, et qu'on voit assez volontiers dans ces condamnations la base de tout le traité du surnaturel. C'est le cas surtout de la fameuse proposition 55 de Baius, qui a donné lieu souvent à des interprétations fautives (2). Sa condamnation doit faire conclure à la possibilité d'une nature qui ne serait pas originairement exempte de la concupiscence et de l'ignorance, mais elle n'apporte par elle-même aucune lumière sur le problème, tout

S. Bonaventure, *In Sent.* 2, d. 26 dub. 3 : Adam eut d'abord « tantum naturalia ». De même, lorsque saint Thomas parle de *natura pura*, lorsqu'il se demande si l'homme fut créé *in puris naturalibus, in naturalibus tantum* (*In Sent.* 2, d. 20, q. 2, a. 3; 1^a, q. 95, a. 1 ad 4^m; 2^a 2^{ae}, q. 5, a. 1), il ne s'agit point directement de finalité. La question n'était pas de savoir, par exemple, à quel moment l'homme avait été destiné à recevoir la grâce, mais à quel moment il l'avait reçue en fait. Suarez l'avait bien vu. Aussi, parlant des dons qui ont directement rapport à l'obtention de la vision béatifique, et dont plusieurs théologiens, dit-il, pensent qu'ils ne furent pas conférés tout de suite à l'homme, il ajoute : « amplianda est quaestio ad totum tempus ». *De Gratia*, prcleg. 4, c. 1, n. 5.

(1) Lorsqu'un Richard de Middleton écrivait : « Si loquimur de humana natura, non eo modo quo instituta fuit, sed eo modo quo eam Deus instituere potuit, sic dico quod possibile fuit... institui suis naturalibus relicta » (*In Sent.* 2, d. 30, a. 2, q. 1), il entendait simplement affirmer que l'homme aurait pu être créé sujet à la concupiscence et aux souffrances de cette vie (cf. Hocedez, *op. laud.*, p. 265). Sestili a donc tort, semble-t-il, d'apporter ce texte dans une discussion sur la destinée purement naturelle (*In S. Th. I^a, q. 12, a. 1, De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam theologica disquisitio, p. 213)*.

(2) Le P. Le Bachelet s'est appliqué à en bien préciser le sens, *Baius*, dans D. T. C., t. 2, col. 71-73.

autre, de la possibilité d'une nature qui ne serait pas ordonnée à la vision de Dieu. Quel que soit le lien de ces deux problèmes, le second, problème de la fin dernière, n'est-il pas au moins en droit indépendant du premier, qui est le problème des effets du péché (1) ? Même à l'intérieur d'un monde ordonné positivement au surnaturel, rien en effet n'empêche de concevoir que l'humanité n'eût pas reçu le don de l'intégrité primitive.

Pour libérer mieux notre vocable des attaches qu'il conserve à la théorie des « dons », il faut donc, par un effort de rénovation philosophique grâce auquel l'unité dynamique de l'esprit s'affirme davantage, une *réinvention de la finalité.*

Enfin, la dernière cause signalée plus haut fut à son tour un effet. A force d'insister sur le caractère, essentiel assurément mais extérieur malgré tout, de gratuité que présentent la fin surnaturelle ainsi que l'état de grâce qui nous y achemine, on fut porté à laisser trop dans l'ombre son caractère intrinsèquement divin. Tout occupés à démontrer contre Baius que le don de la grâce était un « surcroît », des théologiens, tombant dans le défaut même de leur adversaire et se privant ainsi du meilleur argument pour le réfuter, ne virent plus, sinon d'une vue irréelle, que ce surcroît était la Vie même de Dieu. Chez plus d'un ce fut même un principe, et la distinction devint divorce entre mystique et théologie. Exemple entre bien d'autres du danger qu'il y a toujours à orienter la théologie dans un sens polémique. — Pour revenir à une plus complète intelligence du surnaturel, une renaissance théologique était nécessaire, un retour plus accentué aux sources scripturaires et patristiques de

(1) Suarez, par exemple, *De Gratia,* Proleg. 4, c. I, n. 16 et 17, mêle ensemble la question de l'intégrité primitive et celle de la finalité de la nature humaine, et il croit avoir tranché la seconde en tranchant la première. Inversement, de l'autre côté de la barricade, Belleli commet la même confusion : *Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum* (1711), 1. 3, *De statu naturae purae.* L'un des rares théologiens qui aient su éviter la confusion est B. de Rubeis, O. P., dans son *De peccato originali* (1757), c. 51 à 53.

la foi, en même temps qu'un renouveau de la pensée mystique.

* * *

Réinvention de l'esprit et de la finalité, renouveau théologique et mystique : si le programme n'est pas encore pleinement réalisé, notre époque s'est mise à l'œuvre. Un travail collectif s'opère, auquel prennent part, sans s'être concertés, et souvent hors de toute coïncidence logique, les esprits et les milieux les plus divers (1). On peut donc espérer que les inconvénients qui viennent d'être indiqués disparaîtront. Alors ne resteront plus que les avantages, réels aussi, de ce nouvel emploi du mot surnaturel.

La généralisation de cet emploi procède de l'effort, maladroit quelquefois, mais combien légitime en son principe, fait au siècle dernier pour reconquérir, au sortir du « siècle des lumières », les profondeurs de notre foi. Et le mot est devenu quasi-nécessaire pour maintenir dans sa pureté la doctrine catholique contre toutes les formes du naturalisme contemporain. Nos pères en avaient moins besoin. Ils savaient trop bien que la créature était entre les mains du Créateur, et que Dieu ne serait pas Dieu, s'Il ne se donnait librement. Ils pouvaient insister sur notre parenté divine sans craindre de passer pour panthéistes, et ils pouvaient aller jusqu'à dire que la vision divine était notre fin naturelle sans être induits en tentation de naturalisme (2). *Securi loquebantur*. Aujourd'hui, pour prévenir

(1) Il n'entrait pas dans notre sujet de montrer les progrès réalisés depuis environ quarante ans. Signalons seulement, dans leur variété convergente : l'œuvre philosophique de M. Blondel, à partir de *l'Action* ; l'œuvre également importante, quoique discutée et trop polémique, du Père Laberthonnière ; le retour, par delà la « théologie des manuels », aux grandes sources théologiques : aux Pères grecs, à saint Augustin, encore à vrai dire trop peu exploités, ainsi qu'à saint Thomas (œuvres de Sestili, Rousselot, Maréchal, etc.) ; le renouveau des études mystiques ; la méditation de la doctrine joannique, etc.

(2) De plus, il faut toujours se rappeler, quand on lit les anciens, que chez eux « naturale » s'oppose la plupart du temps à tout autre chose qu'à « supernaturale » : soit à « elicitum », ou à « liberum » ou à « morale » ou à

des erreurs subtiles, certaines précautions de langage sont devenues indispensables, en cette matière comme en tant d'autres, même lorsque la doctrine, au fond, n'a pas fait de progrès essentiels; et la « nature » ayant pris un sens plus ferme, et plus fermé, le mot de surnaturel tend à devenir d'un emploi non seulement théologique, mais dogmatique. Ainsi se forme peu à peu la langue abstraite du dogme, à mesure des nécessités.

Or la triple origine de l'acception nouvelle n'est pas sans imprimer au concept un triple caractère, que sa purification ne devra point effacer : triple expression de ce divin paradoxe qu'est la grâce, de ce paradoxe aussi qu'est l'esprit, créé pour cette grâce (1). — Le surnaturel n'est pas anormal à la façon du miracle : cependant il est plus « merveilleux » que lui, et sa réalisation en nous dépasse bien plus encore les *forces* de notre nature humaine, que le phénomène miraculeux ne surpasse les forces des agents physiques de la nature matérielle. — Le surnaturel n'est pas quelque chose de plus ou moins adventice, comme pouvait l'être le don d'immortalité fait à notre premier père : cependant il élève l'homme bien plus haut encore au-dessus de son *essence*, étant avec celle-ci hors de toute proportion. — Le surnaturel, considéré en lui-même, ne doit pas être défini uniquement par son caractère de gratuité : cependant il est infiniment plus gratuit que ne pourrait l'être quelque autre bienfait que ce soit, et il surpasse infiniment les *exigences* de quelque nature que ce soit. En ce triple sens, il mérite donc éminemment son nom.

HENRI DE LUBAC, S. I.
Professeur à la Faculté de théologie de Lyon.

« rationale », etc...; que chez eux même le couple nature-grâce ne correspond pas à notre couple nature-surnaturel (aucune de leurs distinctions n'équivaut tout à fait à celle-ci). Pour saint Augustin notamment, cette remarque est essentielle. Voir *Recherches de science religieuse*, décembre 1931, p. 536-540. C'est elle aussi qui permettra de comprendre, par exemple, le texte suivant de saint Albert le Grand : « Poena damni est in ablatione alicujus quod debetur nobis per ordinem naturae, sicut est carentia visionis Dei », *In Sent.* 4, d. 4, a. 8 (*Opera*, t. 29, p. 94).

(1) Cf. saint Augustin, *Confessions*, l. 13, c. 8; *De Civitate Dei*, l. 12, c. 1, n. 2; l. 19, c. 25 et 26; et *epist. 140*, à Honoratus, *passim*.

L'organisation dans l'Action catholique

Ce serait restreindre la pensée de S. S. Pie XI que de ne voir, dans les multiples documents pontificaux sur l'Action catholique, que la reconnaissance officielle de la part que prend le laïcat dans le travail apostolique de l'Église. En plus ou, pour mieux dire, par suite du *statut juridique* accordé à l'élément laïque, ces mêmes documents tracent les grandes lignes d'une *organisation*, nouvelle sous certains aspects, et dont nous croyons pouvoir ramener les caractères essentiels aux mots même de la définition de l'A. C. Nous serons ainsi amené à distinguer cette organisation des autres œuvres catholiques.

Le sujet est délicat, et l'on sait que ceux qui écrivent sur l'A. C. sont parfois embarrassés devant certains textes pontificaux qui paraissent en contredire d'autres. Dans ces questions, une seule parole est autorisée, celle de S. S. Pie XI; nous croyons être resté fidèle à la pensée du Souverain Pontife et n'avoir pas dénaturé une œuvre qui lui est précieuse « comme la prunelle de ses yeux ».

S. S. Pie XI a défini l'A. C. : *la participation du laïcat à l'apostolat hiérarchique*, définition donnée, nous dit-il, « d'une façon réfléchie, bien délibérée, on peut même dire, non sans une inspiration divine » (p. 118, § 3) (1); « définition bien courte, mais qui contient... tout ce qu'exigeait et exige une définition, laquelle, pour être véritablement telle, doit contenir, si possible, tous les éléments essentiels de la chose qu'on veut définir » (p. 308, § 1).

Rassemblons donc autour des divers mots de la définition les caractères distinctifs de toute organisation d'A. C.

(1) Pour plus de facilité, nous citons les documents pontificaux d'après le recueil publié par la Bonne Presse, sous le titre « *l'Action catholique* », *traduction française des documents pontificaux (1922-1932)*, en indiquant seulement la page et le paragraphe. La place nous manque pour indiquer la nature et le destinataire de chaque document dont nous empruntons un passage. Nous citons les documents pontificaux postérieurs à 1932, d'après la Documentation Catholique.

I. — *Laïcat.*

a) Puisqu'il s'agit de laïcs, *prêtres et religieux ne peuvent être membres d'A. C.;* certes, ils peuvent être appelés, les uns comme les autres, à un rôle d'aumônerie, nous le verrons plus loin; mais, même alors, ils ne font pas de l'A. C. Ils font mieux : ils exercent une action sacerdotale ou religieuse et « le saint labeur auquel ils se consacrent n'est nullement déprécié du fait qu'il ne rentre pas dans la catégorie des travaux relevant de l'A .C. stricte » (P. Dabin.)

A fortiori, les œuvres qui sont du ressort exclusif du clergé, tant séculier que régulier, ne rentrent pas dans l'A. C. : par exemple, les établissements d'éducation dirigés par un personnel ecclésiastique, les maisons de retraites, etc.

b) Le Pape dit : laïcat. Ce mot ajoute à celui de « laïcs » l'idée d'*organisation*, plus apparente dans une autre définition donnée par le Souverain Pontife : « la participation des laïcs organisés ». Il s'ensuit que

1. l'action d'un laïc, *non inscrit dans l'A. C.*, n'est pas une action qui rentre dans l'activité de l'A. C. Est-ce à dire qu'elle sera sans valeur ? Nullement; une telle question ne peut être suggérée que par la manie, encore trop répandue, de vouloir placer tout l'apostolat catholique sous le vocable de l'A. C. et de croire qu'en dehors de celle-ci, il n'y a point... de salut! De même qu'un laïc peut se lier par les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance sans être pour autant un religieux, de même un laïc peut se dévouer, corps et âme, sans être pour autant un membre de l'A. C. L'inscription à une organisation est tout au moins requise pour se prévaloir de celle-ci.

2. Les initiatives *personnelles* d'un laïc, *même inscrit dans l'A. C.*, ne constituent pas des initiatives d'A. C. (1). Même le

(1) La distinction est clairement indiquée par le cardinal Pacelli dans sa lettre au président général de l'A. C. italienne :

« En plus de l'A. C. proprement dite, il existe d'autres institutions... avec des formes d'organisation à la fois variées et appropriées aux initiatives personnelles, mais par cela même différentes de l'organisation propre de l'A. C. »

bon exemple qu'il donne n'est pas, au sens trict, une activité d'A. C.; il doit le donner comme catholique, avant de songer à accepter les nouvelles obligations que lui imposera l'A. C. Si le Saint-Père insiste tant sur la nécessité du bon exemple auprès des membres d'A. C., comme d'ailleurs sur la nécessité d'une vie intérieure intense, au point de paraître en faire le but même de l'A. C., c'est qu'il est illusoire d'attendre le moindre succès d'une action qui ne serait pas inspirée par des principes surnaturels et appuyée sur une vie exemplaire.

Certes, les campagnes organisées par l'A. C. se ramèneront souvent à une forme du bon exemple; mais on comprend aisément ce qu'ajoute à l'initiative du catholique isolé l'activité organisée du laïcat.

c) En plus de l'idée de groupement des laïcs, le mot *laïcat* exprime celle d'un corps entièrement constitué d'éléments laïques : l'organisation d'A. C. reste laïque *à tous ses degrés* et c'est *en bloc* que le laïcat vient se placer, *sous* la dépendance de la hiérarchie, comme nous le verrons plus loin. L'A. C. apparaît donc comme le « rassemblement des bons fidèles... dans des organisations compactes et disciplinées, afin que ces troupes choisies, se mettant *ensuite* à la disposition de la hiérarchie, coopèrent à défendre, à propager et à appliquer les principes de la doctrine catholique... » (p. 218, § 1). L'A. C. est donc bien « de sa nature, l'œuvre des laïcs ». (p. 390, § 5).

d) Il n'y a qu'un laïcat ; il n'y aura donc qu'une A. C. L'unité que nous retrouvons dans le laïcat se retrouvera de quelque manière dans l'organisation de l'A. C.

Est-ce à dire qu'il faudra grouper pêle-mêle les laïcs, sans tenir aucun compte de leur âge, de leur rang social et de leurs occupations habituelles ? Nullement, et ce serait oublier une des plus belles pages de *Quadragesimo Anno :* « Nous affrontons

(p. 227, § 3). — « L'action des chrétiens travaillant sur eux-mêmes, ce n'est point de l'A. C., mais l'œuvre de la sanctification personnelle; l'action des fidèles faisant à leur gré de bonnes œuvres au profit des autres, c'est de l'action individuelle, non point de l'A. C... » (Cardinal Villeneuve, archevêque de Québec; cfr. D. C., xxx, c. 789).

dit le Souverain Pontife, un monde tombé en grande partie dans le paganisme. Pour ramener au Christ ces diverses classes d'hommes qui l'ont renié, il faut avant tout recruter et former, dans leur sein même, des auxiliaires de l'Église, qui comprennent leur mentalité, leurs aspirations, qui sachent parler à leur cœur dans un esprit de fraternelle charité. Les premiers apôtres, les apôtres immédiats des ouvriers seront des ouvriers, les apôtres du monde industriel et commerçant seront des industriels et des commerçants ».

De ce texte qui exprime si bien la mission urgente de l'A. C., ne retenons que ce principe de méthode : l'organisation du laïcat devra tenir compte des divers milieux, si l'on veut agir efficacement; c'est, du coup, introduire l'apostolat spécialisé dans l'A. C.

Où trouver alors l'unité, puisque l'A. C. est unique ? Dans l'unité de direction, nous verrons plus loin laquelle. « Toutes les énergies des catholiques auront une direction unique » (p. 235, § 4). « Sans l'unique coordination du programme de l'A. C., ce serait miracle... si l'on obtenait quelque résultat pratique... » (p. 152).

Conserver l'unité du mouvement et la souplesse dans les adaptations pratiques, telle sera l'une des constantes préoccupations des dirigeants d'A. C.

« L'A. C. devra être une action *universelle* et *concordante* de tous les catholiques (1), sans exclusion d'âge, de sexe, de condition sociale, de culture, de tendances nationales et politiques... action qui embrasse tout l'homme, dans la vie privée comme dans la vie publique.... *Dans la pratique*, l'A. C. doit

(1) L'A. C. est en effet un mouvement de masse; mais « un mouvement de masse a *beaucoup plus besoin* d'une élite très bien formée, de bons noyaux de militants, que n'importe quelle œuvre soi-disant d'élite, quelque apostolique et surnaturelle qu'on la suppose. Mais cette élite, pour pouvoir *agir sur la masse*, pour pouvoir la transformer et l'entraîner, doit être en contact avec elle, doit se mêler, doit vivre de la vie de la masse; on n'agit pas sur la masse à distance. L'élite... est le levain de la pâte, le sel de la nourriture, la semence, le cœur, l'âme ». (Chan. Cardyn dans *Notes de pastorale jociste*, mars 1934, p. 50). C'est tout le problème *élite ou masse?* qui est résolu.

s'adapter différemment suivant la diversité d'âge et de sexe et les conditions variées des temps et des lieux » (p. 47 et 48).

e) Dernière remarque au sujet du mot *laïcat:* inscrira-t-on, dans l'A. C., des laïcs se présentant individuellement ou réunira-t-on des groupes déjà constitués ? Les deux méthodes sont également employées (1); dans certains pays, on ne tient pas compte des œuvres existantes et on crée de toutes pièces de nouveaux organismes dits d'A. C.; dans d'autres régions, par contre, on se contente de coordonner l'activité des œuvres et de transformer celles-ci en œuvres d'A. C. Rien ne s'oppose à un pareil groupement, pourvu qu'il s'agisse d'organisations dirigées par des laïcs et, comme nous le verrons plus loin, poursuivant un but de même nature que celui que poursuit la hiérarchie (2). Dans chaque diocèse, l'Ordinaire du lieu décidera du procédé à adopter.

Est-il inexact cependant de dire que la coordination d'œuvres déjà existantes, en vue de former l'A. C., présente un certain

(1) Art. 1er des statuts de l'A. C. française : l'A. C. française est la coordination des *œuvres déjà existantes* (D. C., xxx, c. 32).

Art. 1er des statuts de l'A. C. italienne : l'A. C. réunit tous les laïques par l'intermédiaire de ses *propres* organisations (p. 375, § 2).

Art. 14 des statuts de l'A. C. polonaise : (il faudra) créer dans les paroisses l' A. C., en y *appelant* les organisations sans caractère politique, que l'Ordinaire reconnaîtra comme catholiques.

Art. 5 des statuts de l'A. C. canadienne : en soumettant les initiatives individuelles (des œuvres) à l'autorité pastorale, on peut les *faire entrer* dans les cadres organisés et ainsi les transformer en œuvres d'A. C. (D. C., xxx, c. 789).

L'organisation de l'A. C. en Allemagne se rapproche beaucoup plus de l'italienne que de la française. On en jugera par ces deux déclarations de la Conférence épiscopale de Fulda : « La question de savoir à quel degré les différentes organisations (existant en dehors de l'A. C.) seront supprimées, reste réservée à un examen ultérieur » — « Les tâches (des associations à but spécialisé) seront réalisées par les membres de l'A. C. » (D. C., xxx, c. 915 et 916).

(2) « Il n'est pas vraisemblable que des associations puissent être rangées dans l'A. C. « officielle » si elles ne vérifient pas les éléments essentiels de la définition. Autrement, celle-ci serait superflue et la théorie, impossible à constituer ». (P. Dabin, s. i., *Enseignements pontificaux sur l'A. C.*, dans *Tu es Petrus*, encyclopédie populaire sur la papauté, Bloud et Gay, 1934, p. 813).

danger ? Les membres de ces œuvres, leur étant souvent trop attachés, n'ont pas la souplesse voulue pour se lancer dans les campagnes que déclanche l'A. C. Or, ce qu'il faut actuellement dans l'Église, ce sont des bataillons volants, au service de la hiérarchie et prêts à changer d'objectif. Cela ne s'obtient-il pas plus aisément par un recrutement individuel dans une organisation nouvelle, sauf à demander aux membres d'A. C. de rester actifs et zélés dans les œuvres auxquelles ils collaboraient déjà ? L'avenir le dira.

II. — *Participation.*

Le mot *collaboration* — bien que familier aussi au Souverain Pontife — pourrait laisser supposer « deux pouvoirs distincts, *indépendants*, s'unissant temporairement dans un but déterminé et commun » (*Bulletin des aumôniers de l'A. C. J. française*, juill.-sept. 1933, p. 6). Le mot *participation* (1), indique mieux « l'apport d'une force vivante, agissante et *dépendante*, mise au service d'une puissance directrice, en vue de la conquête des âmes » (ibidem).

Le laïcat organisé se soumet donc entièrement à une « puissance directrice ». Laquelle ?

III. — *Dépendance à l'égard de la hiérarchie ecclésiastique.*

Le pape fait dépendre immédiatement l'A. C. de l'épiscopat (2). « L'évêque est, dans un diocèse, la seule autorité chargée de donner aux laïcs, qui veulent travailler à l'A. C., les directives nécessaires » (Mgr Feltin, archevêque de Sens, dans la *Vie Catholique* du 20-1-34, p. 7). L'organisation est donc dio-

(1) L'idée de dépendance, contenue dans le mot *participation*, suffit à notre exposé. On trouvera une étude pénétrante sur le concept de « participation » dans le livre du P. DABIN, S. I. « *L'apostolat laïque* » (Bloud et Gay; p. 79-85).

(2) « Les fidèles se dévouent, *sous la direction des évêques*, dans... l'A. C. » (p. 66, § 1). — « L'A. C. est essentiellement une organisation diocésaine qui met *à la disposition de l'évêque* des groupements diocésains » (*Directives de la Conférence de Fulda*, 29 août 1933; cfr. D. C., XXX, c. 914).

césaine. L'évêque peut refuser ce corps d'auxiliaires, s'il ne présente pas toute garantie au point de vue doctrinal et moral; dans ce cas, il n'y a pas d'A. C. Si, au contraire, l'autorité diocésaine agrée cette collaboration, le laïcat organisé reçoit un mandat officiel; il est désormais en service commandé.

La hiérarchie conserve toujours le droit d'annuler ce mandat, en sorte que l'A. C. reste sous sa dépendance continuelle; ce mandat annulé, l'A. C. du diocèse s'évanouit (1).

Certes, des évêques d'un même pays peuvent, pour des raisons pratiques, établir une organisation interdiocésaine; mais celle-ci n'engage que les évêques qui y adhèrent. Dans son diocèse, « l'évêque reste libre d'accepter ou de refuser l'un ou l'autre des mouvements nationaux (d'A. C.) selon qu'il les juge opportuns ou non à son Action diocésaine » (Mgr Feltin, ibidem).

La délégation que la hiérarchie donne au laïcat organisé s'accompagne nécessairement d'un contrôle, non seulement dans le comité diocésain d'A. C., mais aussi dans les sections locales. Si celles-ci sont paroissiales — ce qui, de soi, n'est pas impliqué dans la notion d'A. C. (2) —, l'évêque choisira d'ordinaire le curé comme son représentant (3) et pourra lui communiquer un pouvoir allant jusqu'au droit de veto (4).

(1) « Les statuts placent l'activité de l'A. C. (chinoise) sous le contrôle strict des évêques. Si l'A. C. sort de ces limites, elle est dissoute ipso facto. L'A. C. est fondée, comme sur une pierre angulaire, sur le grand principe : *Nil sine episcopo* ». (Mgr Costantini, délégué apostolique en Chine; cf. D. C., XXX, c. 810).

(2) « Les associations locales, qui, *d'ordinaire*, sont des œuvres paroissiales » (*Statuts de l'A. C. italienne*, p. 376) « Les associations universitaires, étant donné leur caractère particulier, sont diocésaines » (ibidem). — Voir aussi l'organisation, en Italie, des « associations internes » dans les maisons d'éducation.

(3) L'évêque peut confier l'aumônerie de l'A. C., en tout ou en partie, à un religieux ou à une congrégation religieuse, déjà existante ou créée dans ce but (v. g., Sœurs de Nazareth dans le diocèse de Haarlem).

(4) Voir, p. ex., l'autorité que l'Archevêque de Québec donne aux curés dans les comités paroissiaux d'A. C. : D. C., XXX, c. 789 ; celle donnée par l'évêque de Blois : ibidem c. 793 ; les directives de la conférence épiscopale de Fulda disent que « le curé, dans les ordres et directives (du conseil paroissial d'A. C.), a le droit de veto » (ibidem c. 916).

Si l'on ne veut pas « désorganiser » le laïcat qui offre ses services, il convient que l'évêque et ses délégués, après avoir contrôlé la valeur morale et doctrinale des initiatives présentées par l'A. C., laissent les laïcs libres de choisir entre les moyens honnêtes d'action; ils connaissent beaucoup mieux le milieu où ils doivent agir (1).

IV. — *Participation à l'apostolat hiérarchique.*

1. Il ne s'agit donc pas d'une participation aux pouvoirs que détient la hiérarchie : pouvoir d'enseignement infaillible, de sanctification, de gouvernement. Le laïcat reste *enseigné*, *sanctifié*, *gouverné*.

2. Ce qui ne rentre pas dans l'apostolat de l'Église, ne rentre pas dans l'A. C.; les laïcs, en tant que membres d'A. C., ne se livreront donc ni à l'action purement économique ni à l'action purement politique, ces deux activités n'étant pas du domaine de l'apostolat hiérarchique.

Les rapports entre A. C. et politique demandent à être précisés :

a) Comme citoyen, tout membre d'A. C. a des devoirs civiques à remplir; il convient même d'ajouter que « la profession catholique exige d'eux qu'ils soient les meilleurs citoyens » (p. 92). De même que l'A. C. peut rappeler à ses membres leurs devoirs professionnels ou familiaux, ainsi peut-elle les obliger à remplir leurs devoirs civiques « avec une conscience plus éclairée et plus réfléchie » (p. 117) et même « les rendre plus aptes (à l'accomplissement de ces devoirs), grâce

(1) « Les prêtres doivent diriger les laïcs afin que l'action de ceux-ci ne dévie pas du droit sentier... » (S. S. Pie XI à l'épiscopat argentin, p. 390, § 6). Le chanoine Tiberghien (*Dossiers de l'Action populaire*, 10-1-33) fait remarquer, à propos de ce passage, que « le prêtre et le laïc dans l'A. C. sont des dirigeants (puisque le pape désigne de ce terme l'un et l'autre)... Ne pourrait-on pas dire que le prêtre dirige l'A. C. en tant que, par les directives données, il l'*anime*, — et que le laïc dirige l'A. C., en tant que, par la direction prise, il l'*organise* ? » Il ajoute : « ...sans doute (ces distinctions) ne suffiront pas à dirimer tous les conflits que peut soulever la double direction, ecclésiastique et laïque, de l'A. C. »

à une sévère formation, à la sainteté de la vie... » (p. 49, § 2). Agir ainsi, c'est « rester en dehors des partis politiques, mais promouvoir les intérêts de la société civile » (p. 390).

b) S'il se présente plusieurs partis politiques au choix du membre d'A. C., celui-ci, *comme catholique*, reste libre d'adhérer à l'un ou à l'autre « pourvu que ces partis donnent des garanties suffisantes pour la protection des intérêts religieux » (p. 386). Mais il est utile « que les *chefs* (d'A. C.) ne soient pas en même temps des chefs de partis politiques ou des dirigeants d'assemblées politiques » (ibidem).

c) Devant ces divers partis qui « donnent des garanties suffisantes pour la protection des intérêts religieux », l'A. C. ne prend pas position; elle ne s'appuye sur aucun d'eux; sinon, elle se rendrait « solidaire de leurs vicissitudes et de leurs fluctuations incessantes » (p. 326). L'A. C. « s'élève et se déroule au-dessus et en dehors (de ces partis) » (p. 116, § 2).

d) Cependant s'il surgit un conflit politique entre ces partis *catholiques* et « si l'agitation politique se mêle d'une façon quelconque à la religion et aux mœurs chrétiennes, il appartient *en propre* à l'A. C. d'user de sa force et de son autorité pour que tous les catholiques, d'un commun accord, mettent au second rang leurs intérêts et les vues de leurs partis pour ne voir que le progrès de l'Église et des âmes » (p. 59, § 1).

e) Si des partis politiques attaquent la religion, il est du devoir de l'A. C. d'intervenir, en se mettant sur le terrain de l'adversaire. Dans ce cas, « Nous semblons nous occuper de politique. Mais on ne s'occupe que de la religion... tant qu'on combat pour la liberté religieuse, pour la sainteté de la famille, pour la sainteté de l'école... Ce n'est pas là faire de la politique... C'est la politique qui a touché à la religion, qui a touché à l'autel. Et nous, nous défendons alors l'autel... » (p. 102).

3. Tout ce qui rentre dans l'apostolat hiérarchique peut être objet d'activité dans l'A. C.; comme le dit S. S. Pie XI, « aussi vaste est l'apostolat hiérarchique, aussi vaste est le champ d'A. C. » (p. 139 § 2). « Partout et toutes les fois qu'il faut que pénètre l'apostolat (de la hiérarchie), là aussi et chaque fois

doit surgir, appelée à son aide par l'apostolat lui-même, la coopération de l'A. C. En conséquence, non seulement les questions individuelles, les questions de moralité individuelle et domestique, les questions intéressant les problèmes familiaux, mais encore les questions relatives aux problèmes plus vastes concernant la moralité sociale ne peuvent pas plus échapper à la loi de Dieu qu'à l'apostolat (hiérarchique)... et ainsi, dans les conditions et proportions requises, à l'A. C.... » (p. 312, § 1 et 2).

Le champ d'apostolat de l'A. C. est donc très vaste : tout ce qui est nécessaire pour christianiser, rechristianiser ou simplement améliorer chaque milieu. L'A. C. n'ajoute aucune précision : c'est la raison d'un certain « vague » que d'aucuns voient dans les documents pontificaux; mais, en fait, cette « imprécision » est féconde et empêche l'A. C. de se figer. Chaque groupement étudiera son secteur, en saisira la vraie physionomie, les ressources et les déficiences. Puis, jouissant d'une réelle autonomie, il arrêtera son plan d'action, choisira les moyens les plus aptes à conquérir au Christ son secteur, se tenant prêt à laisser là une initiative qui ne « rend » plus, pour dépenser toute son ardeur suivant une autre tactique. C'est dire que l'A. C. ne sera vivante que si elle est originale, adaptée à chaque milieu qu'elle veut transformer. Inutile donc de lui demander une organisation-type, valable pour tous les milieux. Seuls, les principes généraux — que nous avons tâché d'indiquer dans cet article — seront communs aux mouvements spécialisés (1).

4. Les laïcs, disions-nous, sont invités à participer à l'*apostolat* hiérarchique. Le but *premier* des membres d'A. C. est donc d'agir; ils sont invités, pour reprendre le mot du cardinal Gasparri, à une « exécution dans l'ordre pratique » (p. 234, § 4).

Mais on n'agit avec fruit que si l'on est préparé à l'action;

(1) Lire dans *notes de pastorale jociste*, mars 1934, p. 53-55, l'article de l'Abbé Zoete : *du danger d'un parallélisme absolu de méthode dans les différents mouvements spécialisés.*

aussi l'A. C. est-elle un « apostolat auquel il faut se préparer par une complète formation religieuse, morale et intellectuelle ». « Sans cette préparation diligente et profonde,... l'organisation de la vie chrétienne individuelle et de l'A. C. est impossible » (Pie XI aux pèlerins espagnols; D. C. XXX, c. 779).

Quel rôle revient à l'A. C. dans la formation de ses membres ?

En principe, l'A. C. suppose cette préparation achevée (1), tout comme est supposée achevée la préparation des prêtres qui collaborent, d'une manière éminente, à l'apostolat hiérarchique.

En fait, les membres d'A. C. n'ayant pas toujours reçu une formation suffisante, l'A. C. est amenée à inscrire à son programme un nouvel objectif qu'elle ne vise que pour mieux aider les laïcs à agir (2). L'A. C. a donc ainsi « deux phases, *pas nécessairement successives*... Pour participer à un apostolat comme celui (de l'A. C.), divinement institué, il faut avant tout former les apôtres » (p. 309 § 3).

Par ce qui précède, on comprend que l'A. C. n'a, dans ce travail de formation, qu'un *rôle de suppléance*, c'est-à-dire :

— qu'elle ne supplante aucune œuvre de formation déjà existante (3);

— qu'elle les regarde, au contraire, comme les « valeureuses *auxiliaires* de l'A. C. qui peuvent et doivent lui donner des éléments préparatoires (préparés ?) et actifs » (p. 394, § 2). Elle en retirera ainsi « une puissante aide et un grand développement » (p. 388, § 5);

— qu'elle collabore même au progrès de ces œuvres (4);

(1) « Cette A. C. à laquelle, *après vous être sanctifiés* à l'école de l'Église, vous vous êtes consacrés... » (p. 99, § 2).

(2) « Comme fin immédiate et *conditio sine qua non* pour atteindre (sa) fin dernière, l'A. C. vise une formation de la conscience, une éducation chrétienne, forte et étendue, qui comprend tout l'homme » (*Directives de la conférence épiscopale de Fulda* ; D. C., XXX, c. 913).

(3) « L'A. C. aura soin de favoriser de la meilleure façon possible ces institutions » (p. 228, § 3).

(4) « L'A. C. ne manquera pas d'apporter (aux associations religieuses) son appui et d'*assurer leur progrès* » (p. 48, § 2).

— qu'enfin, elle crée de nouvelles œuvres de formation, si aucune de celles qui existent ne répond aux besoins actuels des membres d'A. C.

5. Après avoir indiqué les rapports entre l'A. C. et les œuvres de formation, il nous reste à signaler ceux qui existeront entre l'A. C. et les œuvres d'*apostolat* déjà existantes, dans l'hypothèse où l'A. C. d'un diocèse réunit les laïques par l'intermédiaire de ses *propres* organisations. L'A. C. *officielle* se trouve donc alors en présence d'institutions « qui répondent par leur but à de nombreuses fins de l'A. C. » (p. 394 § 2). Après les avoir appelées aussi *auxiliaires de l'A. C.*, le Saint-Père prie les évêques de « déterminer opportunément les formes de (leur) adhésion (à l'A. C.) de manière que, *tout en conservant leurs propres finalités et leur organisation particulière*, elles contribuent efficacement au succès de l'A. C. » (p. 394, § 3). Ces œuvres pourront donc ainsi recevoir le titre d'*auxiliaires officielles de l'A. C.*, sans faire cependant partie de l'*A. C. officielle;* car, étant dues aux initiatives personnelles et « conservant leurs propres finalités ainsi que leur organisation particulière », elles sont « *par cela même*, différentes de l'organisation propre de l'A. C. » (p. 228, § 1).

Au cours de ce rapide exposé, nous avons pu distinguer l'A. C. de l'apostolat sacerdotal, des associations économiques et politiques, des œuvres d'apostolat dues aux initiatives privées, des œuvres de formation chrétienne. Si nous réunissons maintenant les caractères distinctifs de toute organisation d'A. C., nous voyons qu'elle est une institution dans laquelle — des laïcs — organisés — entre eux —, après avoir reçu un mandat direct de la hiérarchie ecclésiastique, — collaborent sous sa dépendance immédiate, — à son apostolat — et à lui seul; ou, pour reprendre la définition prégnante de S. S. Pie XI, nous voyons qu'il s'agit de « la participation du laïcat à l'apostolat hiérarchique ».

Le détail du mode de collaboration des laïcs organisés nous entraînerait trop loin. Contentons-nous d'en donner des

divisions supérieures, d'après l'excellent *Bulletin des aumôniers de l'A. C. J. F.* (juillet 1933) : « L'Église a un pouvoir doctrinal, un pouvoir sanctificateur et un pouvoir de juridiction. Pour que la hiérarchie puisse exercer ce triple pouvoir, il faut :

1. que les âmes connaissent la Vérité et soient disposées à l'accepter;

2. qu'elles ressentent un certain besoin de vie divine;

3. qu'elles acceptent de se mettre sous la juridiction de cette Hiérarchie.

D'où le laïcat pourra rendre d'inestimables services :

1. en travaillant à diffuser et à vulgariser la Vérité qu'il a reçue;

2. en faisant naître chez ceux qui sont éloignés de Dieu « l'inquiétude chétienne »;

3. en amenant peu à peu vers le prêtre et la hiérarchie les indifférents ou les hostiles.

La tâche propre du laïcat est donc d'être à la fois :

— diffuseur de vérité;

— éveilleur d'une conscience chrétienne;

— « muscle adducteur » vers la hiérarchie qui, elle, enseignera avec autorité, sanctifiera et gouvernera les conquis. »

Il ne nous resterait qu'à dire pourquoi le Saint-Père insiste tant sur l'organisation actuelle de l'A. C. : « la société n'a été que trop dépouillée de l'esprit chrétien;... dans un grand nombre d'âmes vacille la lumière de la foi catholique... D'autre part, en beaucoup d'endroits, le clergé ne peut suffire aux besoins de nos temps, soit à cause de son effectif..., soit parce qu'il ne peut atteindre certaines classes de citoyens dont il lui est interdit d'approcher... C'est pourquoi il est absolument nécessaire qu'à notre époque tous soient apôtres, soient prêts à obéir aux volontés de l'Église et lui offrent leurs services » (p. 61, § 3).

Comme l'a excellemment dit le Chanoine Tiberghien : « Dieu ne rentrera dans les institutions temporelles que porté dans le cœur de ceux qui s'y trouvent directement mêlés. Ceux-là, ce sont les laïques organisés. *Seul, le laïcat tuera le laïcisme* ».

F. LELOTTE, S. I.

Mystères antiques et rites religieux des primitifs

Ethnologues et historiens des religions s'accordent peu à peu à reconnaître un lien entre les initiations des peuples primitifs et les mystères antiques. Dans un premier travail critique (1) sur les récents essais d'explication de l'origine de ces mystères, le R. P. Prümm avait étudié avec une sympathie méritée la remarquable synthèse de M. Fritz Kern (2), qui a tenté d'établir une continuité spirituelle entre le culte préhistorique de la Magna Mater, déesse de la végétation, et les mystères d'origine populaire de l'antiquité classique.

En collaboration avec les PP. G. A. Lutterbeck et A. Lillig, le P. Prümm vient de publier un second travail de portée pratique (3), dans lequel il groupe par régions géographiques les renseignements que les nombreux articles de la revue « Anthropos » ont fournis au cours des années sur les rites d'initiation des peuples primitifs. Outre les travaux sur les rites d'initiation à la tribu, il a exploité les relations sur la réception dans les classes d'âges et dans les sociétés d'hommes, le rituel de ces solennités ayant été souvent emprunté aux initiations à la tribu. Il en est de même de l'admission à l'état de sorcier.

Le but particulier de l'auteur est d'attirer l'attention de l'historien des mystères de l'antiquité classique sur les liens de ressemblance existant entre ces mystères et les rites d'initiation des primitifs, les relations des ethnologues omettant la plupart du temps de faire ce rapprochement.

Les chercheurs et historiens de l'antiquité classique sauront gré à l'auteur d'avoir entrepris ce travail de documentation et d'orien-

(1) *Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 57 (1933) p. 89 ss., 254 ss.

(2) *Die Welt worein die Griechen traten*, dans *Anthropos*, 24 (1929) 167-219, 25 (1930) 195-207, 793-799.

(3) *Materialnachweise zur völkerkundlichen Beleuchtung des antiken Mysterienwesens auf Grund der Anthroposaufsätze* dans *Anthropos*, 28 (1933) fasc. 5/6. Verlag der Zeitschrift, 1 Mk 20.

tation qui leur permettra à leur tour de faire de fécondes comparaisons.

Particulièrement intéressant est le relevé des traits principaux qui constituent la physionomie de l'initiation. « L'idée fondamentale des initiations est l'admission dans la tribu (parfois même dans l'humanité), par la collation des droits sociaux complets et la tradition des mystères de la tribu. Elle comporte un très riche symbolisme du renouvellement (renaissance) qui comprend : 1. des rites préparatoires : ablutions, aspersions, onctions; 2. le tatouage, souvent en couleur rouge, l'imposition d'un habit nouveau, la coupe des cheveux, l'imposition d'un nouveau nom; 3. l'essai d'une représentation plus dramatique de la renaissance au moyen de séjours spéciaux et d'autres rites; 4. à la fin a souvent lieu la description des choses sexuelles, elle est parfois due au désir de donner une simple initiation, parfois elle a le but secondaire d'une pratique magique pour procurer la croissance. 5. Quelques cérémonies très variées qu'on peut grouper sous le nom d'épreuves de courage ont visiblement le même but, elles ont parfois la forme de jugement de Dieu ou d'ordalie. 6. Certaines prescriptions ascétiques ont un rapport très étroit avecces épreuves : abstinence d'aliments ou de boissons, abstention de relations sexuelles. 7. La phénoménologie des initiations comporte aussi un certain appareil de moyens extérieurs destinés à exciter un sentiment religieux parfois exalté. Certains de ces moyens sont aussi en usage lors des fêtes purement profanes : la musique, la danse, la mascarade et les boissons enivrantes. Quelques-uns comme la danse et le masque sont presque invariablement employés dans la magie et dans les cérémonies des sociétés secrètes. 8. Enfin, le silence, le secret, et souvent une langue secrète spéciale. Si le secret par lui-même ne nous dit encore rien de l'essence d'une religion à mystères, il a pourtant joué un grand rôle historique en conservant intacte la tradition de ces cultes. « ...L'élément secret du culte, qui participe de l'initiation et partant aussi du mystère et du symbole, constitue le moment le plus conservateur de l'histoire des religions à travers les temps, mais aussi celui qui est le moins variable dans l'espace, c'est-à-dire d'un culte à l'autre. » (C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, p. 53).

C'est un fait établi que nous retrouvons dans les mystères antiques les principaux éléments de l'ensemble des formes d'expression en usage dans l'initiation à la tribu. Néanmoins, pour certains de ces

éléments, on peut encore discuter la question de savoir s'ils sont aussi propres à un mystère antique. Bien plus, il en est pour qui il est absolument invraisemblable qu'ils aient jamais appartenu en propre à l'un de ces mystères. Ainsi en est-il entre autres du terme « renaissance » dans le culte d'Eleusis, non encore influencé par le christianisme. A ce sujet, le R. P. Prümm s'étonne avec raison de voir M. Kern fréquemment employer ce terme pour caractériser les espérances que les mystes archaïques et classiques auraient déjà placées dans leurs mystères.

A cette première partie de la bibliographie l'auteur ajoute des parties supplémentaires, riches en matériaux intéressant les sujets étudiés.

Sur *l'évolution* des initiations à la tribu il a tiré d'abondants renseignements des publications de l' « Anthropos » sur le *droit maternel*, le *totémisme*, la lune et les symboles lunaires, sur la *magie* et particulièrement sur les pratiques destinées à procurer la pluie et la fécondité. « Culture à droit maternel et totémisme désignant en gros les civilisations qui ont succédé au stade originaire. Créant de nouvelles conditions d'existence, elles ont par suite provoqué de profonds changements dans les rites d'initiation. » Renvoyant aux développements de F. Kern, le R. P. Prümm admet que mainte divinité principale des mystères antiques eux-mêmes est issue d'une civilisation à droit maternel.

Avant d'énumérer les travaux de l' « Anthropos » sur les *classes d'âges* et les *sociétés d'hommes*, l'auteur fait remarquer que ces deux organismes n'ont rien de commun entre eux. Les classes d'âges se rattachent au totémisme, elles sont un principe d'organisation sociale et les nombreux degrés successifs auxquels on accède par des rites d'admission gradués présentent quelque analogie avec les multiples degrés de certains mystères antiques. Quant aux ligues d'hommes ou sociétés secrètes, elles auraient germé dans un autre terrain culturel et seraient issues de l'effort des hommes pour reconquérir le rang social et la considération dont ils avaient joui autrefois, mais qu'ils avaient perdus à cause du rôle prépondérant de la femme dans la vie économique. « Presque toutes les coutumes de ces sociétés d'hommes sont enveloppées de mystère pour les non-initiés. Au cours des rites d'admission le candidat est soumis à plus ou moins d'épreuves de courage. C'est uniquement par ces cérémonies d'admission que les sociétés secrètes d'hommes ressemblent aux classes d'âges des cercles culturels totémiques.

L'auteur signale aussi que certaines confréries de magie ont quelque ressemblance avec les classes d'âges et les sociétés d'hommes Ces confréries sont « produites par le mélange des rites de puberté de droit paternel avec des pratiques magiques, notamment avec des rites destinés à procurer la fécondité ». (Schmidt-Koppers. *Völker und Kulturen*, p. 280).

Dans sa conclusion le R. P. développe deux pensées intimement liées entre elles. « Lorsqu'on passe en revue les rites d'initiation et les coutumes apparentées chez les primitifs, un fait s'impose de toute évidence : la tendance profondément enracinée en l'homme de traduire en symboles les pensées, les sentiments et les expériences d'ordre religieux. L'homme moderne de la grande ville grandit dans des conditions funestes à l'épanouissement sain et naturel de ses manifestations vitales. Et cependant, ne le voyons-nous pas aujourd'hui s'enthousiasmer pour des symboles, lorsqu'ils sont pour lui l'expression d'un puissant courant spirituel ? H. Meyer l'a exprimé en termes simples et très justes dans son étude sur le culte de Wunekau (1) : « L'homme lié à la nature dans la civilisation primitive est caractérisé, pour ainsi dire, par une tendance très nette à attribuer les qualités et les forces d'un prototype et objet principal aux images et aux autres objets en rapport avec le prototype ». (l. c. 1933, p. 39). En fait, appliquée à toutes sortes d'actes religieux, cette tendance à généraliser a été désastreuse au développement même de la religion, par la confusion de sphères distinctes, confusion facilitée encore du fait que l'homme lié à la nature est très enclin au panthéisme. Pendant un séjour de vingt ans parmi les indigènes, le même missionnaire a constaté ce penchant et l'a ainsi décrit « Pour ces indigènes l'univers semble constituer un seul tout homogène où divers objets sont liés entre eux au dedans par de mystérieuses énergies. D'une ressemblance ou d'une union tout extérieure de deux ou de plusieurs objets, ils concluent à une parenté interne, en vertu de laquelle ces objets se communiquent réciproquement leurs énergies et leurs qualités internes, (l. c., p. 38) ». Au stade des civilisations postérieures encore peu évoluées la logique de ce symbolisme semble poussée jusqu'à l'absurde. Mais cette évolution même témoigne combien est naturelle la tendance générale à recourir au symbolisme. La religion révélée qui s'adresse à toute l'humanité ne devait-elle pas satisfaire cette tendance profondément enracinée dans la nature humaine et affectant surtout la psychologie religieuse ? Et

n'est-ce pas à bon droit que l'Église a entouré les sept signes efficaces que lui a légués son Fondateur, d'une couronne de rites symboliques constituant avec eux la sainte liturgie ? Il n'y a pas non plus d'objection de principe à faire valoir contre ceux qui voient une disposition providentielle dans la rencontre des premiers développements de la liturgie catholique avec une culture religieuse redevenue apte au symbolisme, grâce à l'expansion des cultes à mystères orientaux et grâce à la renaissance des mystères classiques ».

Une seconde remarque de l'auteur pourrait fournir la clé d'une interprétation équitable des rites d'initiation de beaucoup de peuples primitifs, et permet notamment de ne pas attribuer certaines de leurs coutumes à la seule perversion sexuelle. Dans quelques civilisations de second rang les adultes semblent profiter de ces solennités pour satisfaire leurs appétits sensuels et cruels sur une jeunesse qui leur est pour ainsi dire livrée sans défense. Le P. Prümm croit néanmoins avec H. Meyer, missionnaire en Nouvelle Guinée, qu'il y a lieu à tout le moins de ne pas rejeter à priori toute autre explication des coutumes et des rites étranges et répugnants qui ont pu surgir au cours des âges. C'est que « faute d'information et par zèle intempestif on a si vite fait de détruire le peu de bien renfermé dans les idées et les mœurs et les coutumes païennes ». Le P. Pr. fait sien cet avertissement du missionnaire et conseille aux chercheurs de l'appliquer aussi à l'étude des origines des mystères antiques, d'en sonder les racines profondes et d'en suivre le développement en historiens sans préjugés, sans rejeter le moins du monde les anathèmes trop justifiés des Pères de l'Église contre l'immoralité de la plupart des mystères tels qu'ils les voyaient de leur temps. « A l'origine de ce qui est devenu non-sens il a pu y avoir quelque chose de sensé, et les descendants ont pu changer en cynisme ce qui était un certain réalisme naïf chez les ancêtres ».

En terminant nous ne pouvons nous empêcher d'observer qu'en voyant le nombre considérable d'articles de première main publiés par l' « Anthropos » sur toutes ces questions, on est rempli d'admiration et de respect pour son fondateur le R. P. Schmidt et pour ses collaborateurs, et l'on se rend mieux compte de quel précieux instrument de recherches ils ont doté les diverses branches de l'histoire des religions.

Amiens. Joseph SONTAG.

Mediaevalia

(suite)

II

Le concept de « personne » chez les Latins entre 1150 et 1250.

Dans les « *Études d'histoire littéraire et doctrinale au XIII*e *siècle*, II[e] série (1) (dont nous avons commencé l'analyse en mars dernier), le P. Bergeron, O. P., nous donne à lire une étude très nuancée et très érudite sur la *Structure du concept de « Personne », chez les Latins entre 1150 et 1250*. Prétendre démontrer à des théologiens l'importance doctrinale de cette notion serait porter des chouettes à Athènes. L'auteur de ce docte écrit nous fait assister au long et subtil travail par lequel les théologiens latins réussirent à inscrire leur conception de la personne divine (personne-*relation*) dans une définition philosophique qui présentait la personne, non comme une relation, mais tout au contraire « comme une *substance* » et « une *substance au maximum* ». Il s'agit de la célèbre définition de Boèce : *Persona est substantia individua rationalis naturae*. Il souligne, en commençant, la diversité, mieux, l'opposition du schème trinitaire grec et de celui des latins. Les premiers partent du concret, soit de l'hypostase, les τρεῖς ὑποστάσεις dont la version latine « tres substantiae » avait intimidé Saint Augustin. (*De Trinitate*, L. V, c. 8-9) ; les seconds, au contraire partent de la substance, soit de l'unité de nature, ce qui les condamnait à ne plus atteindre que par ricochet *(in obliquo)* la Trinité des personnes ; celle-ci, chez eux, ne s'ajoute à l'unité divine « que par manière de *termes d'actes divins* ». Dans leur travail, on discerne, sans cesse agissante, une double influence : celle de la notion aristotélicienne de substance, « ce substratum à la fois logique et ontologique de toutes les facultés et de toutes les opérations de l'être » et celle de l'interprétation *psychologique* du dogme trinitaire, par laquelle saint Augustin avait rapporté les processions divines aux opérations de la Nature divine. C'est un des attraits

(1) *Études d'histoire littéraire et doctrinale au XIII*e *siècle*. Deuxième série. Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa. Paris, Vrin, 1932, (25 × 17 cm.), 212 p.

de ce travail qu'il nous fait prendre sur le fait, dans une construction théologique déterminée, l'interférence constante des notions philosophiques naturelles avec le « donné révélé » dont les signaux lumineux guident et orientent sans cesse, parfois même réorientent, la spéculation proprement théologique. L'inévitable relativisme des « systèmes » que cette spéculation élabore, relativisme qui s'inscrit dans leur diversité même, est mis dans une très forte et très franche lumière par le P. B., dès le début de son article. Ce relativisme, explique-t-il, résulte de la nature même de notre intelligence ; abstractive, parce qu'humaine, l'intuition du réel lui manque ; de là, la nécessité de l'analyse, à laquelle succède l'effort non moins inévitable pour reconstruire, soit la synthèse ; or, division et composition se conjuguent pour asservir notre pensée au temps.

La tentation peut venir au philosophe chrétien de couler à tout prix la « Vérité divine » dans le moule d'une conception philosophique rigide, tenue pour indéformable ; ce fut l'erreur du Porrétain. Interprété par lui, Boèce portera atteinte à la Simplicité absolue de l'Acte pur. Introduisant en Dieu la distinction boécienne entre le « *quo est* » et le « *quod est* », Gilbert « en vient logiquement à distinguer en Dieu, la Divinité « Divinitas *quae* est in Deo », et le Dieu, « Deus *in quo* est Divinitas ». C'est l'hérésie de la « Quaternité » en Dieu.

Ou bien, on manque de souplesse philosophique, on ne voit pas par quelle voie une formule, classique dans les écoles, pourra se prêter à traduire le dogme, lui aussi indéformable, en d'autres termes devant une « definitio solemnis » on ne se sent pas capable de cette fidélité que le P. Bergeron appelle « *fidélité à la manière du moyen âge* », impliquant le droit de « *distendre vocabulaire et concepts* » ; alors, comme Richard de Saint-Victor, on renonce à la définition ; la personne ne pourra plus signifier *directement* la nature, mais seulement son possesseur concret, ce qui est, comme l'observe le P. B., renoncer à résoudre le problème *dans les termes où l'avaient posé les latins* et revenir, en matière trinitaire, au point de départ des Pères grecs : Nomine personae non tam *quid*, quam *quis*, designatur (*De Trinitate*, L. IV, c. 7.). Et la Personne divine sera définie : *Divinae naturae incommunicabilis existentia (ex-sistentia)*. Pour être tout à fait exact, notons cependant que Richard n'avait pas condamné la définition boécienne, même sous la forme : Rationalis naturae individua *subsistentia*. Il finira même par la juger applicable à la Trinité, dans un sens bien déterminé :

per substantiam intellige (quod superius dixi) existentiam *communem*; per subsistentiam (quod dixi) existentiam *incommunicabilem*.

La définition de Boèce sera du reste un moment répudiée. Pierre de Poitiers, Prévostin et ses disciples n'y verront guère que le produit d'un cerveau de philosophe, inapplicable aux hypostases divines. La foi affirme que celles-ci sont relatives; à se cantonner, dès lors, dans la fameuse définition, les latins avaient à résoudre un problème dont le P. B. définit avec une parfaite lucidité les termes, lorsqu'il écrit : C'est toujours le transfert du concept *philosophique* (Boècien) de personne-*substance* au concept *théologique* de personne-*relation* qui doit être mis au point. Conçues *à l'intérieur d'une nature absolue*, les Personnes divines *devaient s'y multiplier par des relations qui deviendraient ainsi constitutives de ces personnes*.

En dégageant, pour des raisons de pur utilitarisme théologique, la notion de personne de sa signification « *essentielle* » : « Persona significat *proprietatem in recto* et *substantiam in obliquo* in divinis », Guillaume d'Auvergne préparera la solution définitive du problème par saint Thomas : Et isti, écrira celui-ci, *propinquius ad veritatem accesserunt*. (*S. Th.* I. q. 29, a. 4)

Saint Thomas commence par observer que la personne en général « désigne la substance *individuelle* de la nature raisonnable » (Ibid.). Or, l'être individuel est à la fois indistinct en lui-même et distinct de tous autres. D'où il suit qu'en toute nature, la personne désignera ce qui est en soi indistinct selon cette nature (*in* natura illa) et non pas, comme traduit le P. B., par une évidente distraction : *de* cette nature-là.

Appliquée à Dieu, cette notion devra donc vérifier la signification *générale* de la notion de personne; elle devra offrir à l'esprit une distinction dans la nature, mais elle le devra selon les exigences spéciales de cette nature. Ici, avec le passage du créé à l'incréé, s'amorce le caractère fatalement *analogique* de l'attribut de personne. Or, en Dieu, la distinction ne peut intéresser l'Absolu ou l'Essence divine, à cause de sa totale simplicité; la distinction ne peut dès lors entrer en scène qu'avec les processions divines, celles-ci impliquant de toute nécessité des oppositions réelles, autant dire des distinctions réelles. Mais, l'absolue simplicité divine, réfractaire à toute distinction dans l'Absolu divin, ne l'est pas moins à toute composition accidentelle. Les relations divines devront donc s'identifier réellement avec la Substance divine; elles seront des *relations subsistantes*.

Et certes, voilà qui peut s'appeler un modèle de déduction rigoureuse.

Elle fait cependant poser à l'esprit réfléchi une question que le P. B. n'a nullement cherché à dissimuler : N'y aura-t-il pas en Dieu, à côté, ou plutôt au-dessus des trois *relations subsistantes*, soit des trois Personnes relatives, une subsistance *absolue ou commune?* Je tiens la conséquence inéluctable : *c'est à l'Essence divine*, écrit saint Thomas, *que les propriétés personnelles doivent d'être subsistantes;* en Dieu, la *Paternité* est *Père*, car elle *s'identifie à l'Essence divine, laquelle est chose subsistante* » (*De Pot.* Q. IX, a. 5, ad 13^{m}).

Incontestablement, la solution de saint Thomas est un chef-d'œuvre d'ingéniosité élégante : le vocable personne, explique-t-il, signifie *directement* la *relation* et *indirectement l'essence;* la relation toutefois n'est pas signifiée *formellement comme relation;* elle l'est *par mode d'hypostase.* Mais par ailleurs, le nom de personne signifie tout aussi bien *l'essence directement* et *la relation indirectement.* Raison : en Dieu, l'essence est identique à l'hypostase et la distinction, inséparable de cette dernière notion, ne peut jouer qu'au plan du relatif; et ainsi la relation comme telle est *indirectement* signifiée par la notion de personne. (*l. c.*) A coup sûr, ni Guillaume d'Auxerre, ni Simon de Tournai, frères ennemis cependant, n'auront à se plaindre de l'arbitrage thomiste; l'Ange de l'École met fin à leur querelle en les réconciliant dans leurs parts de vérité.

L'effort conciliateur est si *naturel* chez saint Thomas qu'une réussite dans cet ordre lui cause une satisfaction réelle : Sed postmodum *accommodatum* est hoc nomen pro *relativo, ex congruentia sermonis.* En d'autres termes, un vrai tour de force a été accompli! Le sens d'un mot qui paraissait irréductible a été réduit : la Personne, cet intraitable *Absolu* a dû, moyennant « *accommodation* » consentir à *signifier*, — il ne s'agit plus simplement, notez-le bien, d'un sens *arbitraire* du mot, imposé par un usage *irrationnel* ou même par opportunisme conciliaire : *ex ordinatione Concilii* — non, le mot consent désormais à signifier, à exprimer le relatif par signification pertinente : *ex congruentia sermonis.* La théologie est satisfaite et la grammaire ne l'est pas moins, puisque la terminologie de la première se soumet aux préceptes de la seconde : congrue loquitur. Quelle réussite pour la théologie latine, s'écrie le P. B., d'être arrivée à ce point, *où le concept philosophique recouvre comme par un mouvement spontané la réalité révélée!*

« *Ex congruentia sermonis* », cela veut dire que la signification *humaine* du nom de Personne appliqué à Dieu ne sera pas supprimée; ce serait nous rendre le terme inintelligible et plus qu'équivoque; il signifiera donc toujours un « Subsistant », une « Hypostase » mais appliquée à Dieu, la signification « se distend » par l'analogie; c'est à « sa » manière, « proportione servata » que la Personne divine la vérifiera; la distinction qui dans l'ordre *créé* intéresse l'absolu, devient dans l'ordre *divin* appartenance directe du relatif. Le terme « personne » n'a pas perdu toute *unité* de signification, mais, appliquée à Dieu, celle-ci a dû se « dilater » pour « s'adapter » à la seule manière dont Dieu réalise ou vérifie ce que *nous* signifions par le mot « personne » : *un subsistant distinct ou incommunicable d'essence intellectuelle*. Quand je parle d'une personne divine, je sais « *ex congruentia sermonis* » ce que le nom *veut* dire : une relation qui subsiste. Il ne s'en suit pas que je « comprenne » ce que je signifie; le mystère n'est pas levé; les Trois *réellement distincts*, à titre d'opposés relatifs, s'identifient, chacun pour son compte, à un *même* Absolu dont par là même ils s'approprient la subsistance. Seule, la vision béatifique ou le « face à face » de l'intelligence humaine avec l'Essence divine, en nous ouvrant les « *profunda Dei* », nous laissera « *voir* » comment l'Essence Infinie peut s'identifier trois relations réellement distinctes, sans nul détriment de sa simplicité. L'Un produisant en lui-même, par sa vie immanente, une Triade réelle, sans que soit lésée son Indivision souveraine! L'Un qui *est* Trois et néanmoins Un! Evidemment, ce n'est que la relativité de la « Personne divine » qui sauve le « mystère » de devenir « contradiction ». (1)

En attendant que l'intuition « glorieuse » succède à la foi « obscure » et « captivante » mais nécessaire au salut, la « réflexion théologique » de saint Thomas, par un prodige d'élasticité a suffisamment « distendu » la définition boécienne, modelée sur la personne absolue de l'expérience vulgaire pour qu'elle signifie, cela en vertu de son sens humain, un *Rapport subsistant* d'une subsistance infinie. Comme la pensée dont parle Platon, la signification d'un terme, dans son passage de la sphère du créé à celle de l'Incréé, a franchi un abîme

(1) On s'en rendra compte, en constatant que la certitude de la foi catholique nous oblige à nier des conséquences que la raison naturelle estimerait évidentes : Omnis Essentia Divina est Pater; Filius est Essentia Divina; Ergo Filius est Pater.

avec ses ailes : celui qui sépare l'absolu du relatif et du relatif s'identifiant l'Infini : *Individua Substantia rationalis naturae!* Boèce est sauf, écrit le P. B., « *fût-ce par un coup de pouce* » ! Que je lui sais gré de cet aveu ! J'avais signalé « *le coup de pouce* » avant le P. B., et tel thomiste, dirait-on, m'en a tenu rigueur. Réfléchissons cependant. Sans le « coup de pouce », mettons le génial « coup de pouce » de saint Thomas, conçoit-on que soit possible la « synthèse thomiste », si accueillante à des éléments doctrinaux de provenance diverse et par ailleurs si conservatrice, on le voit une fois de plus ici, si respectueuse des formules et des définitions usuelles ? Ces formules, saint Thomas les garde; il les garde, comme ici, dans leur littéralité même; c'est sur le concept sous-jacent qu'il opère. Si celui-ci exprime un absolu, saint Thomas, au besoin saura « l'infléchir », pour lui faire exprimer une relation. Le coup de pouce ! Mais ne serait-ce pas l'unité, cette âme du « système », qui l'exige et l'impose de rigueur ? L'illumination augustinienne sera admise à faire partie de la psychologie thomiste, à condition de signifier bien plus une fonction, une faculté du sujet connaissant qu'un état ou condition de l'objet à connaître. A l'historien qui n'a qu'un souci, celui de noter ce qui a été pensé *en fait*, à tel moment du temps, par tel penseur déterminé, peut-on en vouloir justement, s'il fait remarquer que l'élément doctrinal emprunté par le « Système » a dû, pour se voir accueilli, sacrifier ou modifier sa portée doctrinale et son sens historique originels ? Pour reprendre notre exemple, l'illumination augustinienne pourra s'intégrer à une théorie de la connaissance aristotélico-thomiste à condition de se faire « *médiate* »; au concret, elle ne sera plus autre chose que l'intelligibilité rayonnée par ce foyer actif de lumière qu'est l'intellect agent, participation créée en nous, comme dit saint Thomas, de l'Intelligence divine. Seulement, et c'est le droit, le devoir même de l'historien d'en faire l'observation, dans la pensée d'Augustin, l'illumination est *immédiate*; elle relève d'un type noétique qui ignore *l'abstraction*; en percevant les vérités nécessaires, immuables et éternelles, l'esprit intuitionne directement un objet dont l'intelligibilité pour Augustin n'est pas en réalité différente de celle de l'Intelligible infini : *Quoniam Deus lux est*, de Dieu qui est Lumière subsistante (1). Ne loue-t-il pas les Platoniciens, pour avoir

(1) M. Régis Jolivet ne voit pareillement dans « toute la théorie augustinienne de la connaissance » qu'une vaste preuve de l'existence de Dieu

enseigné, comme lui Augustin, que la cause déterminante de notre béatitude était « *la présentation d'une certaine lumière intelligible qui*, disaient-ils, *n'était autre que Dieu* » (*De Civ. Dei*, x, 2). Certes, saint Augustin n'est pas ontologiste; le *mode* de la perception de l'Intelligible divin, pour lui, reste *fini*; c'est une « *ratio aeterna* » que la pensée atteint, ce n'est pas l'Essence dont la « *ratio aeterna* » dérive *immédiatement* sa nécessaire intelligibilité. Bref : dites qu'Augustin n'est pas ontologiste; rien de plus vrai, mais ne dites pas que le saint, dans sa conception platonisante de la connaissance, n'est pas *plus près* de l'ontologisme d'un Malebranche que du *sensitivo-rationalisme* des péripatéticiens (1). Le « coup de pouce » ne paraît pas niable. Pour faire partie d'un autre ensemble et se plier à la direction d'un autre courant de pensée, l'illumination devait évidemment changer de sens. Il nous a semblé que le P. B. devait sa loyauté de pensée, qualité qui est un véritable emporte-pièce pour l'écrivain qui espère convaincre un lecteur instruit, à son respect de l'histoire; rien de plus légitime que le sous-titre de cette étude : Commentaire *historique* de 1ª Pars, q. 29, a. 4.

(A suivre) François Jansen, s. i.

fondée, non sur un jeu de concepts *abstraits* « mais sur *l'intuition* dans l'âme qui pense et affirme la vérité, de la présence de Dieu *sous les espèces de la lumière qui l'éclaire* » *Saint Augustin et le Néo-Platonisme Chrétien*, Paris, 1931, p. 173.

(1) Voir ce que dit sur la principale différence entre Saint Augustin et Saint Thomas « dans l'ordre noétique et philosophique » M. J. Maritain. *A Monument to St Augustin*, Londres, 1930, p. 218.

La J. O. C. conquérante

Nos lecteurs connaissent l'admirable organisation de la J. O. C. et en suivent les progrès avec joie. Ils savent l'affection que lui porte le Souverain Pontife et qu'il exprimait tout récemment dans son Encyclique « Quadragesimo Anno » : « Des signes pleins de promesses d'une rénovation sociale apparaissent dans les organisations ouvrières, parmi lesquelles Nous apercevons, à la grande joie de Notre âme, des phalanges serrées de jeunes travailleurs chrétiens qui se lèvent à l'appel de la grâce divine et nourrissent la noble ambition de reconquérir au Christ l'âme de leurs frères ».

Il nous a paru intéressant de demander à un de ces jeunes travailleurs de nous exposer ici brièvement un aspect de l'œuvre de la J. O. C., à savoir l'apostolat individuel des jocistes *dans leur milieu de travail. M. Guillaume Sauvage, sorti récemment de la grande industrie pour se consacrer tout entier à la propagande jociste, s'est chargé en toute simplicité de nous satisfaire. Nous l'en remercions vivement.* (*N. D. L. R.*)

La J.O.C. veut conquérir la masse des ouvriers. Pour aller à elle et la ramener au Christ, les moyens extérieurs tels que les conférences, la presse, la radio, ne suffisent pas. Le principal résultat doit être obtenu par le contact de l'ouvrier avec ses compagnons de travail. « Les premiers apôtres, les apôtres immédiats des ouvriers seront des ouvriers ». C'est pourquoi la J.O.C. se soucie avant tout de la formation d'élites; de « noyaux de militants », sans lesquels aucun mouvement de masse n'est possible. Mais pour agir sur la masse, il faut vivre au milieu d'elle. On ne met pas le levain à côté mais dans la pâte.

Le premier devoir du jociste au milieu de ses compagnons de travail est l'exemple. Il gagnera ainsi l'estime et la sympathie, d'abord pour sa personne, ensuite pour ses idées. La mentalité ouvrière juge un mouvement d'après la conduite de ses membres. Chaste, consciencieux, juste, dévoué, le jociste est déjà apôtre.

Dans une usine métallurgique du bassin de Seraing, un de nos jocistes travaillant avec des communistes et des socialistes est un jour interpellé par l'un d'eux, qui tout bonnement lui déclare : « Je te déteste à cause de ton insigne et de tes idées, mais comme camarade d'atelier tu es un vrai chic type ».

Une autre fois, un socialiste le prend à partie; « Regarde donc X.; il est toujours au cercle catholique et à la messe mais il « roule sa

bosse » plus que n'importe qui... les chrétiens ne valent pas mieux que les autres ». — « Et moi, dit le jociste, suis-je comme lui ? » — « Non, toi tu as une bonne conduite, mais les autres ?... »

L'exemple ne suffit pas. Le jociste doit pouvoir se défendre, avec à-propos et bonhomie, par des réparties promptes et bien placées.

Dans une usine du pays de Liége, au cours du repas de midi, un père de famille, ouvrier métallurgiste, proposait à un jociste diverses actions malhonnêtes « pour le déniaiser » : rendez-vous avec des jeunes filles, visite de maisons louches et d'autres choses pires encore. Notre ami attendit avec patience que son interlocuteur eût fini et répondit simplement : « Si tu tiens tant à ce que je fasse ce que tu me proposes, tu pourrais ce soir me mettre en rapport avec ta fille ». L'autre ne put que s'en aller honteux, au milieu des plaisanteries et des moqueries de tous les ouvriers.

Un autre jour, sur la plate-forme d'un tram, un monsieur bien mis, une dame et le wattman tenaient une conversation ordurière. Tout à coup, le wattman interpelle un jociste porteur de télégramme ; « Que penses-tu de cela, François ? » La réponse vient immédiate : « Je pense à ta mère ». Le wattman, très gêné, se tut, le monsieur se retira dans un coin et la dame descendit au prochain arrêt.

Semblables faits impressionnent vivement les travailleurs d'usines. Beaucoup d'ouvriers en effet et surtout beaucoup de jeunes ne veulent pas croire qu'il soit possible de rester chaste et sont très étonnés de rencontrer un jeune « qui n'est pas comme les autres ».

La J.O.C. est plus qu'une organisation de défense, elle veut conquérir le monde des travailleurs et réparer ce que le Saint Père dans un entretien particulier avec le chanoine Cardijn, fondateur de le J.O.C., appelait : « le plus grand scandale du XIX^e^ siècle : la perte pour l'Église de la presque totalité de la classe ouvrière ». Il ne s'agit plus seulement de donner le bon exemple, de trouver la répartie, mais de conquérir la masse unité par unité : travail apostolique humble, caché, continu. Il s'agit de ramener un tel et un tel, en particulier, et sans le crier sur les toits, car une seule indiscrétion pourrait compromettre un travail de plusieurs mois. « La véritable action jociste, nous dit le chanoine Cardijn, se trouve dans la conversation intime, dans le cœur à cœur, dans le dévouement obscur, dans le sacrifice caché du militant qui, pour courir après une brebis perdue,

ne connaît ni distances, ni fatigues, ni obstacles, souvent après de longues et rudes journées de travail ! Là gît le secret de la J.O.C. ! Là est écrite la légende dorée de la moisson jociste ».

Quelques exemples de conquêtes jocistes :

Dans un atelier de mécanique, division fonderie, travaillait un jeune ouvrier de 18 ans, seul jociste et seul syndiqué chrétien sur 28 travailleurs, tous affiliés, sauf trois, au syndicat socialiste. Au début il dut subir une persécution de tous les instants : brimades, mises à l'écart, silence méprisant, etc. Il supporta tout avec patience, opposant simplement la douceur à la brutalité, le dévouement à la persécution. Un jeune apprenti, fils d'un ouvrier socialiste, faisait alors ses débuts à l'atelier. Notre jociste résolut de le conquérir. Parvenir jusqu'à lui n'était pas facile; un sectionnaire socialiste de l'usine, se défiant du zèle jociste, montait une garde vigilante... Une occasion se présenta un jour pendant l'arrêt de midi; on fit connaissance. Intentionnellement, le jociste laissa dépasser de sa poche, le haut de son journal « JOC » (1). Curieux, l'apprenti veut le lui enlever amicalement et le lire; le jociste le retient et le place dans la poche intérieure de son veston. Piqué au jeu, le jeune apprenti dès le lendemain insiste pour voir le journal; cette fois on regarde ensemble les images... Désormais chaque semaine l'apprenti vient emprunter le journal, dit son impression sur les articles lus, entre autres sur un d'entre eux intitulé : « Respect aux jeunes ouvrières », discute les idées qui l'étonnent, etc. Un jour que dans un groupe les histoires dégoûtantes s'étaient succédé, toujours plus cyniques, ce gamin de 16 ans tint tête à ses aînés et leur dit brutalement ces paroles que nos lecteurs nous pardonneront de reproduire simplement : « Vous êtes tous des « salauds », et vous cherchez à me dégrader, alors que vous ne voudriez pas que l'on agisse comme cela avec vos gosses... ». La conquête avait duré un an et demi.

En pareil cas la grande vertu du jociste sera souvent la patience. Tenir bon dans ces milieux dépravés, répondre à tant de difficultés et

(1) « JOC » est l'hebdomadaire illustré des jeunes travailleurs d'expression française. Illustré avec beaucoup de goût, parfaitement adapté aux besoins de la jeunesse salariée, ce journal constitue un excellent instrument de propagande et d'éducation entre les mains de nos militants. De l'avis des sociologues les plus avertis, il est bien près d'avoir atteint la perfection. Nos lecteurs que la chose intéresse peuvent aisément se le procurer 90, rue des Palais, Bruxelles.

objections soulevées contre la religion, ramener peu à peu des camarades indifférents ou hostiles vers Notre-Seigneur, ce n'est pas chose aisée. On connaît des heures de découragement, mais on trouve le réconfort dans la prière jociste récitée tous les matins (1), dans les journées de récollection où l'on apprend à offrir pour ses compagnons ses heures de travail, ses difficultés, dans les rapports avec l'aumônier qui encourage et qui instruit.

En outre au cercle d'études, on est encouragé et « remonté » par l'amitié jociste et chacun, mettant en commun ses expériences, apprend la meilleure méthode de combat.

Parfois à la conquête, il faudra ajouter l'éducation religieuse : le jociste devra se faire catéchiste. Dans un des ateliers d'une grande usine métallurgique du bassin de Seraing, travaillaient 40 ouvriers, dont plusieurs entre 15 et 20 ans. L'un d'eux, jociste depuis quelque temps, résolut de gagner un de ses compagnons du même âge, J. G. S. (Jeune Garde Socialiste). Le journal fut de nouveau le moyen de conquête. Et bientôt le jeune garde socialiste demandait à son nouvel ami, durant le repas de midi, de lui apprendre les prières : le Notre Père, le Je vous salue Marie...

Le jociste ne peut oublier que Notre Seigneur est mort pour sauver tous les hommes sans exception. Dès lors aucune conquête ne peut lui paraître trop difficile ou impossible. C'est ainsi qu'un de nos militants entreprit la conquête d'un orateur communiste, ouvrier

(1) Voici le texte de la prière que tout jociste connaît par cœur et récite chaque matin :

Seigneur Jésus, je vous offre ma journée, mon travail, mes luttes, mes joies et mes peines.

Accordez-moi comme à tous mes frères de travail de penser comme Vous, de travailler avec Vous, de vivre en Vous.

Donnez-moi de Vous aimer de tout mon cœur et de Vous servir de toutes mes forces.

Que votre Règne arrive à l'usine, à l'atelier, au bureau et dans nos maisons.

Que les âmes des ouvriers qui aujourd'hui vont se trouver dans le danger demeurent dans votre grâce.

Et que par la miséricorde de Dieu les âmes des ouvriers morts au champ d'honneur du travail reposent en paix!

Cœur Sacré de Jésus, bénissez la J. O. C.

Cœur Sacré de Jésus, sanctifiez la J. O. C.

Cœur Sacré de Jésus, que votre règne arrive par la J. O. C.

Reine des Apôtres, priez pour nous.

mineur très intelligent et marié depuis peu. Après l'avoir repéré à la sortie des charbonnages et dans les meetings, notre Jociste glisse « JOC » chaque semaine sous la porte de la demeure du communiste, à la grande fureur de celui-ci évidemment. Un jour, au moment où notre ami dépose son journal, la porte s'ouvre brusquement; le communiste paraît sur le seuil. Sans perdre son sang froid, le Jociste commence une discussion avec lui, tant et si bien que l'on convient de se revoir chaque semaine avec le journal. A la Saint-Nicolas notre jociste apporte quelques friandises, emballées dans « JOC », pour la petite fille de notre orateur. Cette fois, la mère, très touchée de cette délicate attention, le fait entrer et, signe évident de bienveillance en pays wallon, lui offre une tasse de café. L'amitié est faite. Bientôt l'on parle d'aller à l'église au moins « pour voir ». Le communiste refuse sous prétexte qu'il n'a pas de col! « Qu'à cela ne tienne, répond notre jociste, j'enlèverai le mien! ». Les premières fois, on se tint dans le fond de l'église et le petit jociste se mit en devoir d'expliquer la messe, la communion, la confession etc. Aujourd'hui, le communiste est devenu un excellent syndiqué chrétien et a déjà ramené 60 mineurs qui, pour la plupart, font leur devoir le dimanche.

Les plus grandes difficultés de l'apostolat jociste ne se rencontrent cependant pas parmi les ouvriers d'usine mais parmi les chômeurs. Ces jeunes gens, affaiblis physiquement et moralement par des privations de tout genre et par l'oisiveté forcée, ont perdu tout ressort et sont incapables de vouloir. Combien n'en avons-nous pas vus, traînant sous les ponts une existence misérable, les poings gonflés par le froid, dormant sur les bancs des boulevards, chassés par des parents indignes qui ne veulent ou ne peuvent entretenir chez eux des gens qui ne rapportent rien.

Ici encore s'affirme la merveilleuse force éducatrice de l'idée chrétienne et il y là un champ d'action illimité pour la J. O. C. Déjà plusieurs essais d'organisation en faveur des chômeurs ont abouti mais ils requièrent de la part des dirigeants beaucoup de prière et de patience, tant ces jeunes gens sont déprimés. Ainsi une de nos sections est arrivée à ce que deux de ses chômeurs aillent tous les jours à la messe et à la communion. Depuis lors ils sont devenus d'excellents dirigeants locaux et cherchent du travail contre toute espérance.

Malheureusement, le relèvement moral de ces jeunes travailleurs est souvent entravé par leur misère matérielle. Beaucoup souffrent de

sous-alimentation en pleine croissance et sont ainsi exposés à bien des maladies.

En dépit de l'ingéniosité de nos sections dans l'organisation de fêtes de charité, en dépit de la générosité de nos jocistes au travail qui se privent souvent d'une part de leur salaire en faveur de leurs camarades chômeurs, nous ne parvenons à les secourir que dans une faible mesure. Aussi, faute de ressources, notre action en faveur de ces pauvres gens est souvent entravée.

De tout cet exposé, il ressort que l'éducation de la jeunesse laborieuse telle que l'entend et la pratique la J. O. C., est toute entière en fonction du milieu ouvrier. Rien de plus naturel d'ailleurs, puisque, comme le dit si bien le chanoine Cardijn, la guerre ne se fait pas à la caserne, elle se fait dans les tranchées, au front. Les tranchées jocistes, le front jociste se trouve dans le milieu ouvrier. C'est ici que la bataille se livre tous les jours, tous les instants, bataille morale, bataille sociale, bataille religieuse. C'est ici que les âmes se perdent et se gagnent. C'est ce milieu providentiel, ce milieu voulu par Dieu qui doit être reconquis.

Cependant, un autre milieu ne pouvait échapper à l'attention de la J. O. C. : celui du délassement.

Contrairement au milieu du travail, le milieu de délassement ne s'impose pas avec la même nécessité : l'usine, les bureaux, les trains, les autocars ne s'évitent pas; par contre, rien n'oblige d'aller à tel bal, à tel café, à tel cinéma. Les méthodes d'apostolat seront bien différentes. La J. O. C. le comprend; aussi cherchera-t-elle à détourner les jeunes travailleurs de tous ces milieux de plaisir, trop souvent grossiers et malsains, en leur offrant des délassements plus purs et plus sains. Elle organise des grands rallyes cyclistes, des fêtes champêtres et possède déjà, comme à Tourneppe, des maisons de repos où les jeunes travailleurs se réunissent pour s'adonner au sport en plein air et à de grands jeux d'ensemble. Ici encore, elle peut beaucoup pour la formation de ses membres en leur donnant des leçons de camaraderie, de loyauté au jeu, d'hygiène morale et physique.

Pour réaliser cette transformation profonde du milieu ouvrier, il faut à la J. O. C. des militants nombreux et surtout bien *formés;* la qualité importe plus que le nombre. Cette tâche ne peut être

assumée que par des aumôniers animés de l'esprit jociste et ayant une connaissance approfondie de la vie ouvrière. Alors ils donneront aux militants une vie spirituelle adaptée à la vie concrète du travailleur. Car, ne le perdons pas de vue, c'est par son milieu, dans son milieu qu'un jociste doit apprendre à sanctifier chaque moment de sa journée et de sa vie. Auprès d'un aumônier averti, le jociste trouvera le renouveau de vie intérieure qui animera son apostolat; les encouragements dans les moments de lassitude, la lumière au milieu d'objections qui souvent le dépassent.

A la connaissance de la vie ouvrière, l'aumônier jociste joindra une sage prudence. Certains, inspirés par un zèle plus généreux qu'éclairé, poussent trop tôt les jocistes à la pratique d'une vie religieuse intense. Ils aboutissent, par cette formation trop hâtive, à faire des fidèles assidus à l'église peut-être, mais non des convaincus et des apôtres conquérants. Tant que le jeune travailleur ne sait pas pourquoi il va à la messe, pourquoi il va à la communion, pourquoi il dit chaque jour sa prière jociste, l'œuvre est inachevée. C'est seulement lorsqu'il aura compris l'importance et la beauté de sa religion que le jociste aura le courage, comme tant d'autres de ses camarades, de partir à jeun le matin pour communier à l'église près de l'usine, de travailler toute une nuit, sans manger, pour recevoir le lendemain son Christ dans l'Eucharistie. Ces gars-là sont des convaincus et l'espoir de la J. O. C.

Permettez-moi pour terminer, de vous demander un souvenir spécial à la Sainte Messe pour mes camarades. Songez à ces jeunes qui triment non seulement pour gagner leur pain de chaque jour, mais encore pour répandre l'amour et la connaissance du Christ. Lui seul peut nous donner l'énergie de poursuivre sans défaillance le travail de conquête que nous avons juré de mener jusqu'au bout : « Chrétiens nous referons nos frères, par Jésus-Christ nous le jurons. »

Liége. Guillaume SAUVAGE, *Jociste.*

L'Oraison pour le Roi

C'est avec beaucoup de reconnaissance que le clergé belge a reçu communication de la circulaire épiscopale, imposant, à l'occasion de l'avènement de Sa Majesté Léopold III, l'oraison : *Pro Rege;* et c'est avec beaucoup de dévotion qu'il l'a récitée.

Le malheur d'une faute d'impression dans le Missel Romain veut cependant que cette oraison, telle que nos prêtres l'ont lue, soit ... patripassienne! ou, si le mot effraie : modaliste, en tout cas matériellement hérétique.

Il s'agit de la Collecte. La voici :

Quaesumus omnipotens Deus : ut famulus tuus N. rex noster, qui tua miseratione suscepit regni gubernacula, virtutum etiam omnium percipiat incrementa; quibus decenter ornatus, et vitiorum monstra devitare, et ad te, *qui via, veritas et vita es*, gratiosus valeat pervenire.

Sans doute les oraisons qui débutent par *omnipotens Deus* s'adressent au Père, mais ici il est évident que l'oraison s'adresse au Fils, puisque les mots soulignés sont ceux dont le Christ (Joan. 14. 6) se sert pour se définir lui-même et pour se distinguer du Père en ajoutant : *nemo venit ad Patrem nisi per me* (ibid.).

D'ailleurs si on peut dire du Père qu'il est *veritas et vita*, il est impossible de l'appeler, en aucun sens acceptable, *via*.

Dès lors l'oraison, adressée au Fils, devrait avoir comme conclusion : *qui vivis et regnas, cum Deo Patre, etc...*

Or, dans l'édition Vaticane du Missel Romain, la clausule porte : *Per Dominum*. Il faudrait donc en conclure que l'oraison s'adresse au Père, qui deviendrait *via* et se confondrait avec le Fils.

L'erreur typographique doit déjà être fort ancienne. Nous n'avons pu retrouver de missels antérieurs à 1696, mais à cette date celui qu'imprimait Plantin Moretus à Anvers porte la clausule : *Per Dominum*. Le missel ambrosien, imprimé à Milan (1798), la porte aussi.

Bien plus, le Sacramentaire Grégorien, publié dans la *Liturgia*

Romana Vetus de Muratori (1) (tome II, col. 188), à Venise en 1798 et que l'éditeur déclare avoir copié d'un manuscrit vatican vieux de 900 ans (ante nongentos annos exarato) porte déjà la clausule : *Per Dominum*. Si l'âge du manuscrit est d'accord avec les indications de l'éditeur, nous pourrions donc faire remonter l'erreur au moins jusqu'au IX^e^ siècle. En la corrigeant aujourd'hui on ne pèche donc pas contre la vertu des longues patiences.

PIERRE CHARLES, S. I.

(1) Cf. H. A. WILSON. *The Gregorian Sacramentary*, Londres, 1915, p. 187. Les deux manuscrits utilisés par Muratori sont au Vatican (Regin. 337 et Ottobonianus 313). Ils sont tous deux du IX^e^ siècle et l'un des deux au moins est certainement antérieur à 850. (ibid. p. XVII). Le manuscrit du Sacramentaire Grégorien (Codex D. 47 de la bibliothèque du Chapitre de Padoue) découvert par A. Ebner, qui l'attribuait au VIII^e^ siècle, et publié par K. MOHLBERG. *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum...* dans : *Liturgiegeschichtliche Quellen*. Heft. 11/12, 1927, ne contient pas l'oraison *Pro Rege*. Mohlberg le date de la première moitié du IX^e^ siècle, sous Lothaire I, et le croit écrit à Liége.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Distribution pour le service du chœur *(S. C. C.*, Tergestina, *Distributionum choralium*, 18 iun. 1932. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, p. 58 ss.).

Quand un chapitre ne possède pas de capital dont les revenus servent aux distributions quotidiennes, ou quand celles-ci sont par trop minimes, l'Évêque doit constituer dans ce but un fonds alimenté par le tiers des revenus et émoluments perçus au titre des dignités, canonicats, offices et autres bénéfices du chapitre (c. 395,§ 1). C'était le cas à Trieste. Les chanoines y touchent, entre autres, du trésor public une indemnité pour frais de logement et une prime appelée « *aumenti triennali, quadriennali e quinquennali* » pour le service du chœur fourni par chaque chanoine. L'Évêque devait-il prélever le tiers de ce double revenu pour constituer la masse destinée aux distributions quotidiennes? La S. C. répond affirmativement pour l'indemnité de logement, négativement pour la prime. Motif : La première est un revenu proprement dit du canonicat, la seconde, payée à raison de l'ancienneté et à l'occasion d'un service fourni, ne rentre pas dans la dotation du bénéfice. Or le c. 395, § 1 ne parle que des revenus directement attachés au canonicat et qui forment la dotation de l'office de chanoine.

J. Creusen, s. i.

S. PÉNITENCERIE

Indulgences et prières mentales *(Dubium* du 17 nov. - 1 déc. 1933. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, p. 39).

S. Poenitentiariae Apostolicae sequens dubium pro opportuna solutione propositum fuit : An indulgentiae, invocationibus et precibus sic dictis iaculatoriis adnexae, acquiri possint, ceteris paribus, a fidelibus quibuslibet etiam per mentalem tantum earum recitationem?

Et Sacra Poenitentiaria Apostolica die 17 Novembris 1933 respondendum censuit : *Affirmative.* Facta autem de hoc relatione Ssmo. D. N. Pio div. Prov. Pp. XI in audientia habita ab infrascripto Cardinali Poenitentiario maiori die 1 vertentis mensis

Sanctitas sua resolutionem approbavit, confirmavit et publicandam permisit.

Datum Romae, ex aedibus S. Poenitentiariae, die 7 Decembris 1933.

Cette réponse présente un assez grand intérêt et est de nature peut-être à réformer des idées erronées.

Assez communément, on estime que les indulgences ne peuvent être attachées qu'à des pratiques extérieures. C'est ainsi que Beringer-Steinen (1), examinant si les prières aux intentions du S. Pontife, imposées dans certaines concessions, doivent être vocales ou mentales, argue de « ce principe que l'Église ne prescrit pas ordinairement des actes purement intérieurs pour gagner les indulgences ». Et un peu plus loin (2), il estime que « si des indulgences sont attachées à des prières ou à des formules de prières déterminées, il est conforme à la nature de la chose de réciter ces prières vocalement ».

L'on peut d'ailleurs en appeler pour justifier cette opinion à l'autorité de Benoît XIV. Dans la Const. « *Convocatis* » du 25 nov. 1749, n. LI (3), il déclare que, lors des visites à faire pour gagner le jubilé de 1750, on ne peut se contenter de prières mentales. Dans l'encyclique « *Inter praeteritos* » du 3 déc. 1749, § 83 (4), revenant sur la même question, il rappelle la controverse qui divise sur ce point les auteurs et estime avoir reproduit leurs divers avis en décidant « qu'une prière vocale pieuse suffit..., qu'il est louable (aussi) de prier mentalement, pourvu qu'on y ajoute cependant quelques prières vocales ».

Cette prescription de Benoit XIV, renouvelée à diverses reprises par la S. Congr. des Indulgences, est consacrée définitivement par le c. 934, § 1 : lorsqu'une prière en général aux intentions du S. Pontife est prescrite pour le gain d'une indulgence, on ne peut se contenter de prier mentalement. Ce que l'on pourrait considérer comme plus significatif encore de la pensée de l'Église sur ce point, c'est le c. 936. Si l'on a jugé utile d'accorder *explicitement* aux muets la

(1) *Les Indulgences*, 4e édit. fr., T. I, nº 132.
(2) *Ibid.*, nº 134.
(3) *C. I. C. Fontes*, II, p. 257.
(4) *Ibid.*, p. 285.

faculté de réciter mentalement les formules indulgenciées (1), c'est bien que l'on estimait, semble-t-il, que les autres fidèles ne pouvaient agir de la même manière.

Quoi qu'il en soit de l'opinion assez commune que nous venons de rappeler et des arguments qu'elle pouvait invoquer en sa faveur, on aurait tort de croire qu'elle s'imposait.

Dans son célèbre traité sur les indulgences (2), le P. Théodore du S^t^ Esprit affirme et prouve qu'elles peuvent être attachées à des pratiques pieuses purement internes. Il s'appuie entre autres sur le fait que le S. Siège concède des indulgences pour l'exercice de l'oraison mentale (3). Cet argument toutefois est discutable. L'oraison mentale exige généralement des conditions extérieures de silence, solitude et recueillement qui pourraient bien lui enlever ce caractère de pratique purement interne.

Plus près de nous, le c. 934, § 3 a déclaré qu'il suffisait pour gagner les indulgences de suivre en esprit la prière qu'un autre récite vocalement (4).

De là, à la réponse qui vient de nous être donnée il n'y a qu'un pas. Invocations et oraisons jaculatoires, précisément parce qu'elles sont des prières très brèves, peuvent se faire mentalement, sans trop de difficultés, dans les termes mêmes où elles ont été indulgenciées. Bien souvent, sous cette forme tout intime, elles témoigneront encore mieux d'une vive et sincère piété.

Tous les fidèles pourront donc à l'avenir gagner, par simple récitation mentale, les indulgences attachées aux invocations et oraisons jaculatoires. On se rendra compte facilement de ce que la S. Pénitencerie entend par ces deux expressions, si l'on se reporte à la *Collectio precum* de 1929 (5). Celle-ci distingue très nettement parmi

(1) Encore ce canon est-il la reproduction d'un décret relativement récent de la S. Cgr. des Indulgences, *Chambrien.*, 18 jub. 1902 (cfr. *N. R. Th.*, 1903. p. 65-66). La discipline précédente, fixée par le décret « *Urbis et Orbis* » du 15 mars 1852, se contentait d'accorder aux confesseurs des sourds-muets la faculté de commuer « en d'autres pratiques de piété rendues sensibles de quelque manière » les prières vocales privées qu'ils ne pouvaient réciter.

(2) *Tractatus dogmatico-moralis de Indulgentiis*, Romae, 1743 p. I, c. X, a. 1.

(3) Cfr p. ex. *Raccolta* n° 317; BERINGER-STEINEN, *o. c.* 1, n° 794.

(4) Le Code n'indique pas la source de cette disposition; on est dès lors porté à croire qu'elle date de la codification elle-même.

(5) *Collectio precum piorumque operum quibus R. Pontifices..... indulgentias adnexerunt ab anno 1889 ad 1928.* Romae, Typis polyglottis vaticanis, 1929.

les formules indulgenciées les *invocationes et preces iaculatoriae* qui sont de brèves exclamations; les *orationes* habituellement plus longues et formulant une demande; les *oblationes* qui sont des actes d'offrande.

Il est à peine nécessaire de faire remarquer que la réponse actuelle ne contredit en aucune façon le c. 934, § 1. Celui-ci, nous l'avons dit tantôt, traite des *prières aux intentions du S. Pontife*, qui doivent s'ajouter à d'autres œuvres. Il reste certain que ces prières doivent toujours être récitées vocalement.

Enfin, cette décision ne fournit d'argument ni pour ni contre le pouvoir de l'Église de commander des actes internes. Il ne s'agit pas ici d'ordre donné, mais de conditions apposées au gain de faveurs spirituelles. É. BERGH, S. I.

Indulgences pour le jour consacré au Souverain Pontife (Décret du 29 décembre 1933. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, p. 35-36).

La louable coutume s'est introduite dans plusieurs pays de célébrer, chaque année, solennellement, l'anniversaire de l'élection ou du couronnement du S. Pontife.

En reconnaissance du témoignage de filial attachement qu'on lui donne à cette occasion, le Saint-Père accorde *une indulgence plénière* à tous les fidèles qui, s'étant confessés et ayant communié, prendront part à une au moins des cérémonies religieuses organisées pour célébrer cet anniversaire et prieront à ses intentions. Une indulgence *partielle* de 10 ans est concédée à ceux qui, sans s'être approchés des sacrements, participeront aux mêmes cérémonies en priant aux mêmes intentions. É. B.

Bibliographie

DROIT CANONIQUE

A. Van Hove. *De consuetudine. De temporis supputatione.* Commentarium Lovaniense in Codicem iuris canonici. Volumen I. Tomus III. Malines, Dessain, 1933, (24 × 16 cm.), XVIII-288 p. Prix : 40 frs.

Dans ce nouveau volume du *Commentarium Lovaniense*, M. le professeur Van Hove commente deux titres de nature fort différente. Impossible de donner une explication approfondie de la coutume sans la faire précéder d'une introduction historique développée; les canons sur le calcul du temps, au contraire, ne renvoient qu'à des sources peu nombreuses, et seule, l'une ou l'autre application avait, avant le Code, donné lieu à discussion théorique.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler la vaste érudition de l'auteur, la rigueur de ses discussions, la clarté de son exposé. Dans ce tome III, il reste pleinement fidèle à sa méthode et l'on retrouve les mêmes qualités.

Sur le consentement du législateur, la nature des communautés capables d'introduire une coutume, le nombre et la qualité des actes requis, l'influence de la mauvaise foi, l'efficacité des diverses formes de la coutume, M. Van Hove accumule les citations des juristes et des théologiens. Les textes qu'il est plus difficile de trouver sont souvent cités en entier, peut-être même parfois avec trop d'abondance. Mais les historiens du droit ne s'en plaindront pas.

Pas un élément de la coutume n'a échappé aux plus vives controverses. Après les avoir exposées, l'auteur indique clairement la solution qui a ses préférences, soit qu'il se rallie à l'un des partis en présence, soit qu'il préfère une explication nouvelle. Ainsi il considère comme capable d'être l'objet d'une loi (can. 26) tout groupement d'hommes entre lesquels existent des relations juridiques, dont la réglementation par le pouvoir public importe au bien commun (n. 81). Ce critère se déduit plus logiquement que les autres de la nature même de la loi. — Théoriquement il estime que la volonté de se soustraire à une obligation est nécessaire dans les membres de la communauté pour qu'on puisse admettre le consentement du législateur en faveur d'une coutume *contra ius* (n. 121-128). Ce consentement peut être admis, même quand l'inobservance de la loi est due en partie à l'erreur (n. 143). Dans le calcul du temps, M. Van Hove estime que le c. 34, § 2 déroge clairement au c. 32, § 1 et prouve que celui-ci définit seulement la *durée* du jour, non le mode de supputation. Même le jour peut devoir être calculé d'une manière continue, non de minuit à minuit (n. 282). L'énumération du c. 33, § 1 est déterminative et ne peut être étendue par analogie (n. 294). Mais la liberté qu'il accorde n'a d'autres limites que les conditions mêmes de l'observance de la loi. Il n'y a ni violation de la loi, ni contradiction à profiter *simultanément* de la liberté accordée par la législateur pour *diverses* lois (n. 297, ss.).

Inutile de citer d'autres exemples puisqu'aussi bien aucun professeur de droit canonique ne peut ignorer cet ouvrage. J. CREUSEN, S. I.

A. Vermeersch, S. I. et J. Creusen, S. I. *Epitome iuris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum. Tomus I.* 5e éd. Malines, Dessain, 1933, (22 × 14 cm.), XVI-678 p. Prix : 34 frs.

Pour la cinquième fois en une bonne dizaine d'années, les PP. Vermeersch et Creusen nous offrent dans le tome I de l'*Epitome Iuris Canonici* le commentaire des deux premiers livres du Code.

A l'époque actuelle, si féconde en travaux canoniques, il ne peut être question d'une simple réédition, quel que soit d'ailleurs le très légitime renom de ce commentaire. Aussi les auteurs s'efforcent-ils de tenir à jour et d'améliorer leur œuvre. Cette cinquième édition débute par un chapitre nouveau résumant les conclusions du traité dogmatique « *De Ecclesia* » et constituant une introduction très opportune à tout l'ouvrage. Au livre II, le commentaire sur les Vicaires et Préfets apostoliques a été sensiblement retravaillé.

De-ci de-là, les auteurs modifient une opinion antérieure, ou apportent de nouveaux arguments en faveur d'un avis qu'ils défendaient déjà : au c. 368, le P. Creusen estime que le Vicaire général agissant *vi mandati specialis* doit être considéré *toujours* comme usant de son pouvoir *ordinaire*. Au c. 522, le P. Vermeersch, ajoutant à l'autorité déjà invoquée par lui précédemment du R. P. Maroto celle de S. Exc. Mgr Jorio, tient que le confesseur occasionnel peut, en cas de vraie nécessité, absoudre validement une religieuse en dehors du confessionnal.

Les appendices reproduisent les formules les plus récentes des facultés habituelles accordées par les Congrégations romaines.

Si extérieurement le volume de l'ouvrage semble accru, c'est à une modification de la disposition typographique, plus espacée dans le petit texte, qu'il doit cette apparence, et non à de longs développements nouveaux. Car les auteurs sont soucieux de lui garder son caractère bien original d'*Epitome.*

On l'a dit souvent déjà, ce qui fait la valeur de ce commentaire c'est qu'il est très substantiel, n'esquive aucune difficulté et, dans la proposition de nombreux cas concrets, livre le fruit d'une longue et riche expérience.

É. Bergh, s. i.

G. Vromant, C. I. C. M. *Ius Missionariorum. Introductio et Normae Generales.* Museum Lessianum, Sect. théol. nº 32. Louvain, Museum Lessianum, 1934, (23 × 15 cm.), X-239p. Prix : 27 frs.

Cet ouvrage comprend deux sections bien distinctes : une introduction générale au droit missionnaire, un commentaire du livre I du Code.

La première section est à son tour divisée en deux parties : tout d'abord des *Prolegomena*, où l'auteur fixe le sens des mots « mission et droit missionnaire », retrace brièvement l'histoire de celui-ci, dresse l'inventaire de ses sources principales. Viennent ensuite, dans une seconde partie, l'exposé des droits et devoirs de l'Église, et des divers degrés de la hiérarchie, dans l'œuvre de la propagation de la foi, puis les normes de toute activité missionnaire.

La seconde section commente les *Normae Generales*, spécialement au point de vue missionnaire (cfr. p. 47-48) : de là, p. ex. un article assez étendu

sur les facultés habituelles des Ordinaires de missions. Enfin, en appendice, la *Formula tertia maior* des facultés concédées par la Propagande.

On connaît le but poursuivi par le R. P. Vromant dans ses travaux : offrir aux missionnaires, qui disposent de si peu de temps pour l'étude et de si peu d'instruments de travail, un enseignement canonique clair, précis, basé sur l'autorité des meilleurs commentateurs. Et là où la chose est possible, se manifeste aussi le désir de donner une formation pastorale des plus utiles (cfr. p. 74-84). Dans l'ouvrage présent, le *Ius missionarium* du P. Grentrup S. V. D. a fourni le plan et la substance de l'Introduction.

Félicitons et remercions le R. P. Vromant des nouveaux services que son labeur infatigable va rendre non seulement aux missionnaires, mais à tous les canonistes soucieux de ne pas négliger l'étude si intéressante du droit missionnaire et de son histoire. É. Bergh, s. i.

F. X. Wernz, S. I. — P. Vidal, S. I. *Ius canonicum. Tomus III. De religiosis.* Rome, Université grégorienne, 1933, (25 × 17 cm.), XVI-538 p. Prix : 35 lires.

Ce volume n'est pas seulement une adaptation au nouveau droit du chapitre consacré par le P. Wernz à l'état religieux. Le P. Vidal nous fournit ici un vrai commentaire du Code, tant pour la matière que pour l'ordre suivi.

La valeur de cet ouvrage est moins dans l'abondance des explications que dans la solidité des considérations juridiques. Parfois il ne dépasse guère une paraphrase, illustrée toutefois par l'exposé de l'ancien droit. Souvent, au contraire, il examine avec grand soin les solutions qui ont donné lieu à des controverses plus animées.

Ainsi il se montre favorable à l'interprétation large du c. 522 (n. 198) et au maintien des privilèges acquis par communication (n. 389); d'après lui, quand l'évêque reçoit la profession des religieuses, il ne le fait qu'au nom de l'Institut et, dans la plupart des cas, la réception serait valide sans sa délégation (n. 303); les moniales de vœux temporaires encourent les peines imposées pour la violation de la clôture papale (n. 378, note 22), etc.

Soit comme manuel, soit comme ouvrage de fond, ce commentaire est de réelle valeur. J. Creusen, s. i.

P. Bastien, O. S. B. *Directoire canonique à l'usage des congrégations à vœux simples.* 4e édit. Bruges, Beyaert, 1933, (23 × 16 cm.), XX-592 p. Prix : 70 frs.

Le *Directoire canonique* de Dom Bastien était déjà très estimé des canonistes et avantageusement connu dans les communautés. Mais nous avons ici plus qu'une nouvelle édition; à certains points de vue c'est une refonte, motivée par le désir d'adapter l'ordre de ce *Directoire* à celui du Code. La consultation en est ainsi rendue beaucoup plus facile.

Qu'il s'agisse de l'interprétation du Code ou de l'abondance des explications et des renseignements pratiques, l'ouvrage de Dom Bastien est un des meilleurs que l'on puisse étudier ou consulter. Souvent aussi, grâce à sa longue et vaste expérience, l'auteur peut donner des conseils, faire des

suggestions qui seront extrêmement utiles aux Supérieurs de communautés.

La présentation typographique est particulièrement soignée. On comprend dès lors, tout en le regrettant, le prix considérable de ce gros et bel ouvrage de près de 600 pages. Mais il remplacera avantageusement dans la bibliothèque des Visiteurs, Aumôniers ou Supérieurs, plusieurs commentaires trop succincts sans originalité ou même parfois inexacts. J. CREUSEN, S. I.

A. De Sobradillo, O. M. C. *Tractatus de religiosarum confessariis ad normam codicis juris canonici concinnatus.* Turin, Berruti, 1932, (22 × 14 cm.), XIV-256 p. Prix : 12,50 lires.

Ce traité est la thèse présentée par l'auteur à la Faculté de Théologie de Fribourg (Suisse) pour le grade de docteur en droit canonique. C'est une excellente étude, claire, méthodique, complète. La discipline en vigueur y est expliquée à la fois par son histoire et le texte du Code. Après un examen suffisant des diverses opinions, l'auteur exprime et prouve ses préférences pour telle ou telle solution. Ainsi il pense que l'Ordinaire doit nommer un confesseur pour les communautés non formées; que les postulantes ne sont pas obligées de se confesser au confesseur désigné pour la communauté; que le Supérieur régulier n'a point juridiction sur les femmes résidant habituellement dans un monastère qui lui est soumis; que plus probablement il faut une juridiction spéciale pour entendre la confession des femmes vivant en commun sans vœux, mais sous l'obéissance de Supérieures, etc.

J. CREUSEN, S. I.

Abbé G. Guaydier. *Les irrégularités « ex defectu corporis ».* Paris, Soc. gén. d'édition, 1933, (26 × 17 cm.), 184 p.

L'intégrité physique fut une condition du sacerdoce aussi bien dans les religions païennes que dans la théocratie juive. L'Église ne pouvait pas supprimer l'empêchement qui résultait, pour la réception des ordres, de certains défauts corporels. Mais, plus soucieuse des qualités morales, elle est moins stricte que le droit juif pour les vices du corps, plus exigeante pour l'indignité qui résulte de certaines fautes.

La doctrine de l'irrégularité va se modifiant jusqu'au milieu du XIII^e^ siècle. Dès lors, la législation ecclésiastique est fixée. Le Code toutefois résoudra quelques controverses et sera plus soucieux du principe que de la casuistique (p. ex. pour l'« œil canonique »).

M. l'abbé G. a fait une étude très intéressante et fort bien documentée des irrégularités *ex defectu corporis*. Après en avoir exposé l'histoire, il examine chacune des causes d'irrégularité au point de vue théorique et dans la pratique des Congrégations romaines.

Il est très personnel pour le fond comme pour la forme. Livre très instructif, surtout pour les professeurs de droit canonique.

J. CREUSEN, S. I.

J. Fleury. *Recherches historiques sur les empêchements de parenté dans le mariage canonique, des origines aux fausses décrétales.* Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1933, (25 × 16 cm.), 290 p. Prix : 40 frs.

L'empêchement de parenté au sens large se présente en droit canonique

sous plusieurs formes comme la parenté elle-même. Car on peut distinguer la consanguinité, la parenté par alliance (affinité), la parenté par adoption, la parenté spirituelle. Les deux premières créaient des empêchements soigneusement définis dans la loi juive. Ceux-ci existaient, moins étendus, dans le droit *romain* qui connaissait aussi l'empêchement issu de l'adoption.

L'Église a emprunté à l'Ancien Testament ses propres empêchements de consanguinité et d'affinité et les a motivés par le droit divin. En rejetant la loi du lévirat, elle renforça l'empêchement d'affinité. La coutume chrétienne trouva un allié dans les prescriptions du droit romain, surtout quand il fut rendu plus rigoureux par les empereurs chrétiens. La création de l'empêchement de parenté spirituelle est dû à une analogie facile à comprendre. Il est intéressant de voir comment, après des concessions passagères aux coutumes barbares, le Saint-Siège imposa dans toute sa rigueur la loi ecclésiastique et comment de la rencontre des diverses manières de calculer les degrés de parenté résulta une prohibition s'étendant jusqu'aux consanguins au 7e degré.

Plusieurs exemples montrent avec quel soin il faut établir la signification des termes juridiques dans les divers textes, p. ex. *consobrina*, *dissimulare*, etc. L'auteur corrige plus d'une fois les assertions ou interprétations de Freisen, d'Esmein et de Génestal.

La thèse est bien conduite et les conclusions sont solidement appuyées. Peut-être trouvera-t-on le développement un peu schématique. Faut-il attribuer à la « linotype » les nombreuses fautes d'impression laissées dans le texte, surtout de la bibliographie ou des citations ? J. Creusen, s. i.

R. Desjardins. *Le mariage en Italie depuis les accords de Latran.* Paris, Recueil Sirey, 1933, (23 × 14 cm.), viii-182 p. Prix : 25 frs.

La reconnaissance par l'État de la législation canonique sur le mariage des catholiques fut l'un des articles du Concordat auxquels le Souverain Pontife attacha le plus d'importance. Étant donné la présence en Italie de non-baptisés et de baptisés non-catholiques, on peut estimer que la législation établie à la suite du Concordat s'approche de bien près d'une réglementation idéale de cette institution primordiale pour la vie religieuse des catholiques. Le fidèle soumis à l'Église verra, du moins sur le sol italien, tous ses droits matrimoniaux respectés et même garantis par la loi civile. A cause des conventions internationales sur le droit privé, le mariage des catholiques italiens à l'étranger peut être soumis à des règles législatives en contradiction avec le droit divin ou ecclésiastique.

Dans cette étude sur le mariage en Italie depuis les accords de Latran, M. l'abbé Desjardins analyse avec beaucoup de précision et de clarté toutes les applications de la nouvelle législation. Son livre ne sera pas seulement utile aux canonistes, mais très instructif pour les civilistes.

J. Creusen, s. i.

G. Vromant, C. I. C. M. *De bonis Ecclesiae temporalibus ad usum utriusque cleri, praesertim missionariorum.* Coll. Museum Lessianum, Section théologique, n° 19. Louvain, Museum Lessianum, 1934, (23 × 15 cm.), xiv-392 p. Prix : 45 frs.

Nous avons rappelé plus haut (p. 410) les mérites des travaux du R. P. Vromant : clairement ordonnés, bien documentés, soucieux d'être pratiques, ils sont appelés à rendre de grands services. Dans son commentaire *De bonis*, l'auteur a été particulièrement bien inspiré de grouper tout ce qui, dans le Code, a rapport aux biens ecclésiastiques. C'est ainsi qu'outre la VI^me^ partie du Livre III, il y traite de l'administration temporelle dans les instituts religieux, des droits et devoirs des bénéficiers, des actes des personnes morales, des sanctions pénales qui protègent les biens d'Église. Le *De bonis* a paru pour la première fois en 1927. Cette deuxième édition a été très soigneusement revue; la plupart des articles et chapitres ont été retouchés, un bon nombre tout à fait remaniés. La documentation a été tenue très à jour, les modifications typographiques fort heureusement réussies. Il n'est pas douteux que la seconde édition ne rencontre un accueil plus encourageant encore que la première. É. BERGH, s. I.

A. Molien. *Le jubilé.* Histoire et pratique. Juvisy, Éditions du Cerf, 1933, (16 × 10 cm.), 124 p.

Cet opuscule est intéressant dans l'histoire qu'il trace rapidement des divers jubilés. Il est bienfaisant dans ses considérations ascétiques, inspirées très à propos des « Instructions » et « Méditations » de Bossuet sur le gain de cette indulgence. Dans le chapitre consacré au Jubilé de 1933, relevons deux inexactitudes : *toutes* les religieuses, non pas seulement les cloîtrées, pouvaient gagner l'indulgence sans aller à Rome et seules leurs élèves *pensionnaires ou demi-pensionnaires*, p. 88.

Parmi les fidèles légitimement empêchés; il faut compter non pas d'*abord*, mais *uniquement* ceux qui sont indiqués p. 89. É. BERGH, s. I.

Fr. Beringer. *Les indulgences. Leur nature et leur usage.* 15^e^ édition, par le P. A. Steinen, s. I. Supplément. *Traduction française de Ph. Mazoyer.* Paris, Lethielleux, 1932, (23 × 14 cm.), VIII-52 p. Prix : 5 frs.

Tenir à jour l'excellent travail du R. P. Beringer sur les indulgences est œuvre très utile. Notons immédiatement que la préface de ce supplément est datée de février 1930 ; il ne faudra donc pas y chercher les décisions nombreuses prises par la S. Pénitencerie, en matière d'indulgences, en ces tout derniers temps.

Ce supplément a été spécialement provoqué par la publication en 1929 de la *Collectio precum*, recueil officiel des prières et pratiques indulgenciées par le S. Siège de 1899 à 1928. Il renvoie aux numéros de la dernière édition en indiquant les modifications à y apporter ; il publie un bon nombre de prières — généralement assez courtes — extraites de la Collection nouvelle. Au n^o^ 987, p. 14, on trouvera consignée une très intéressante décision sur le gain d'une indulgence plénière, « per modum absolutionis », au profit d'un autre que soi-même, en l'occurrence d'un mourant. Comme il est fort malaisé d'être complet en ces matières, nous nous permettons d'ajouter à la liste des dernières concessions le privilège accordé le 29 mars 1926, pour sept ans, par la S. Cgr. des Sacrements aux membres de l'association des Prêtres Adorateurs (Beringer-Steinen II, 315 a). Ils peuvent en cas de maladie, et avec la

permission de l'Ordinaire, communier chaque jour, sans être à jeûn (cfr Jorio, La Communion des malades, Louvain, Lessianum, 1933, n° 36).

É. Bergh, s. i.

A. C. De Schrevel et A. Legrand. *Florilegium seu fasciculus precum et indulgentiarum.* 3e éd. Bruges, Desclée-De Brouwer, 1933, (16 × 9 cm.), XXVIII-476 p. Prix : 20 frs.

M. le Chanoine Legrand, directeur au Grand Séminaire de Bruges, publie une nouvelle édition, augmentée et mise à jour, du Florilegium de M. le Vicaire général De Schrevel. Excellent recueil de prières sacerdotales et de pieux exercices, avec l'indication exacte des indulgences; de renseignements sur les œuvres pies et les associations; de formules à employer dans l'usage des facultés qu'on possède. Bref, dans ce petit volume, le prêtre ne cherchera pas en vain n'importe quelle indication qu'il pourrait désirer : un bon index alphabétique permet de la trouver à l'instant. L'auteur était bien qualifié pour perfectionner cet excellent manuel qui contribue non seulement à l'instruction mais aussi à la sanctification du clergé.

J. Salsmans, s. i.

J. Van Agt. *Jeûne et abstinence. Commentaire pratique des prescriptions du Code.* Nouv. éd. Tournai, Casterman, 1933, (19 × 12 cm.), 48 p. Prix : 3 frs.

Il est difficile de donner en un opuscule de 40 pages la doctrine et la casuistique des lois du jeûne et de l'abstinence. L'auteur a réussi à en exposer nettement tout l'essentiel. De-ci, de-là une expression pourrait être discutée, par exemple n° 24 : « Le petit déjeuner doit être surtout liquide »; it. n° 40, note 2 : quelle est l'obligation exacte des compensations prévues aux nn. 43, 44, 58 ? L'intérêt principal de ce travail réside dans la façon d'apprécier la quantité permise au petit déjeuner et à la collation. On voit que l'idée d'un jeûne se départissant de la rigueur traditionnelle des 2 et 8 onces va son chemin.

É. Bergh, s. i.

M. Petroncelli, *La provvista dell' ufficio ecclesiastico nei recenti diritti concordatari.* Coll. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Vol. XXXIX. Milan, « Vita e Pensiero », 1933, (25 × 17 cm.), VIII-192 p. Prix : 12 lires

Tous les Concordats conclus après la guerre contiennent l'une ou l'autre stipulation particulière sur la provision des bénéfices ecclésiastiques; à part une concession toute temporaire, le Saint-Siège, fidèle à la discipline introduite par le Code, ne reconnaît plus de droit de patronage. Il se réserve même exclusivement la nomination des Ordinaires diocésains. Une concession est faite aux gouvernements : celle de pouvoir dans un délai assez bref proposer des objections d'ordre politique général. Le Saint-Siège a aussi admis que les bénéficiers devaient être des nationaux du pays et que les clercs ayant exercé une action hostile à l'État seraient écartés des bénéfices, surtout avec charge d'âmes.

M. Petroncelli expose clairement cette nouvelle législation, après y avoir introduit ses lecteurs par une double étude plus générale sur le droit commun en matière bénéficiale et la participation des anciens États dans la provision

des bénéfices. En guise de conclusion, il examine l'influence du nationalisme sur cette partie des Concordats et les limites fixées au droit de nomination par le Saint-Siège ou les Évêques.

Ce livre est une bonne étude d'ensemble sur la question.

J. Creusen, s. i.

A. Funczik. *Conspectus canonum codicis juris cononici.* Trnava na Sl., Grand Séminaire, 1933, (16 × 10 cm.), 188 p.

Avant d'expliquer les canons du Code, il est souverainement utile, voire nécessaire, d'indiquer aux élèves leur enchaînement. C'est à ce but que vise le petit fascicule du Professeur Funczik en suivant rigoureusement l'ordre des canons. On pourrait souhaiter un exposé un peu plus systématique. Ce petit livre facilitera la tâche du maître et rendra service aux élèves.

J. Creusen, s. i.

B. Biondi. *Prospettive Romanistiche.* Coll. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Vol. xxxvii. Milan, « Vita e Pensiero », 1933, (25 × 17 cm.), viii-94 p. Prix : 10 lires.

L'auteur se défend de vouloir formuler ici des méthodes nouvelles pour l'étude du droit romain. Il veut seulement indiquer des points de vue dont l'utilisation conduira à une connaissance plus exacte des institutions juridiques de l'ancienne Rome.

Jusqu'à la constitution des derniers Codes civils, les Romanistes ont cherché dans le droit romain des concepts adaptables au droit moderne. Aujourd'hui, le droit romain est entré définitivement dans l'histoire. Pour le mieux connaître il conviendrait d'en distinguer les couches successives ou les apports simultanés, mais profondément distincts : le *ius civile*, le *ius honorarium* et dans le *droit justinien* les Constitutions qui continuent et parfont le droit civil et celles qui participent au caractère opportuniste et accidentel des lois du Préteur. On évitera ainsi des systématisations sans fondement et on comprendra mieux le caractère propre du droit aux diverses époques.

La lecture de ces pages ne sera pas inutile aux étudiants en droit canon pour s'initier aux questions de méthode dans la partie historique de leurs travaux.

J. Creusen, s. i.

G. Bettiol. *L'ordine dell' Autorità nel diritto penale.* Coll. Publicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze giuridiche. Vol. XLII. Milan. « Vita e pensiero », 1934, (25 × 17 cm.), 140 p. Prix : 10 lires.

Pourquoi et dans quelle mesure l'inférieur échappe-t-il à la responsabilité pénale, quand il commet un délit ou une infraction pour obéir à un supérieur légitime ? Quelle interprétation juridique faut-il donner de cet effet d'un ordre légitime ou illégitime ? Les tiers ont-ils le droit de légitime défense ou peuvent-ils exercer une action contre l'inférieur qui viole le droit pour obéir à un ordre de l'autorité ?

L'A. examine ces problèmes afin de donner une interprétation doctrinale du C. P. italien, art. 51 où est définie la responsabilité de l'inférieur et du supérieur dans les cas étudiés.

La question semble bien posée et traitée avec beaucoup de clarté et d'érudition. On s'étonne pourtant de constater l'absence totale des juristes français dans la bibliographie. Par contre, il faut louer l'A. d'avoir consulté, utilisé et critiqué abondamment la littérature allemande du sujet et, fait trop rare dans les livres italiens, d'avoir orthographié correctement tous ces noms propres et ces titres d'ouvrages. J. CREUSEN, S. I.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

M. Buchberger. *Lexikon für Theologie und Kirche. V Band. Hexapla bis Kirchweihe.* 2e éd.. Fribourg e. Brisgau, Herder, 1933, (26 × 18 cm.), VIII-1056 p., nombreuses gravures. Prix : 26 Mk.

Du *Lexikon* commencé en 1930 nous annonçons déja ici le cinquième volume. On se souvient qu'il doit en paraître dix. La même concision et la même rigueur scientifique continuent à se remarquer dans les articles. Le plus long de tous est consacré... aux Juifs (16 colonnes), tandis que l'Église, Jésus-Christ, Jérusalem en comptent respectivement 15, 14 et 13. Même souci également de n'omettre aucune des questions actuelles, ainsi qu'il apparaît dans les articles : *Kapitalismus, Katholische Aktion, Hysterie, Jugend*, etc. Pour l'apostolat de saint Jacques en Espagne il eût fallu renvoyer au tome I de *l'Historia ecclesiástica de España* du P. Z. Garcia Villada; dans l'article sur Jean Huss la question fort débattue du sauf-conduit est laissée de côté; le jansénisme a sévi en Belgique et l'auteur de la notice sur cette hérésie aurait dû le dire; à propos de l'architecture moderne dans les églises, on ne nous parle que de l'Allemagne et tous les modèles reproduits sont pris à l'Allemagne (sauf Saint-Antoine de Bâle). Des églises de Hollande ou de France (p. ex. N. D. du Raincy) mériteraient cependant d'être citées.

É. DE MOREAU, S. I.

Ch. Poulet, O. S. B. *Histoire du Christianisme, fasc. III et IV.* Paris, Beauchesne, 1932, 1933. (28 × 23 cm.), 160 p. par fascicule.

Cette histoire du Christianisme, composée pour les laïques cultivés, leur fournit, ainsi que nous l'avons dit des deux premiers fascicules, un récit intéressant, toujours en contact avec les sources, au courant des derniers travaux et développé. Dans les 320 pages dont se composent les fascicules III et IV, nous trouvons l'histoire de l'Église depuis la fin du IVe siècle jusqu'à la fin du VIIe. Les sept livres portent les titres suivants : L'Église à la fin du IVe siècle ; l'époque de saint Augustin ; les luttes christologiques ; l'Église et les barbares ; l'Église sous la dynastie justinienne ; l'Occident à l'époque de saint Grégoire le Grand; l'Orient au VIIe siècle. Tous les chapitres sont l'œuvre personnelle de Dom Poulet, sauf celui qui traite des débuts du christianisme dans les pays celtiques, signé par Dom Gougaud. La bibliographie est, en général, fort soignée. Au contraire, l'histoire de l'art chrétien semble oubliée. Peut-être aura-t-elle sa place dans un des fascicules suivants. Mais ne fallait-il pas nous en parler à propos du VIe siècle ? L'histoire des origines chrétiennes dans les Germanies et les Belgiques nous semble fort sommaire. L'auteur n'a pas utilisé le bel ouvrage de Neuss, *Die Anfänge des Christentums im Rheinland*, dont la 2e édition vient de paraître à

Bonn (1933). P. 396, il admet la déposition de l'évêque Euphratès de Cologne en 344, et il l'appelle un failli de Rimini. Eephratès ne peut être failli de Rimini, en 344, puisque le Concile de Rimini a eu lieu en 359. La déposition de l'évêque de Cologne en 346 (et non en 344) est fort douteuse et beaucoup d'historiens rejettent les actes du Concile de Cologne de 346.

É. DE MOREAU, S. I.

M. Heimbucher. *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. 3-4 Lieferung.* 3e éd., Paderborn, Schöningh, 1933, (24 × 16 cm.), 272 p.- 288 p. Prix : 5, 40 Mk. le fascicule.

Avec le 3e fasc. s'achève le premier volume de cette nouvelle édition, qui n'en comptera plus que deux au lieu de trois. Il est assez étrange d'avoir renvoyé au t. II les 53 p. qui traitent du Tiers-Ordre franciscain. Il eut été beaucoup plus logique de commencer le t. II avec l'Ordre du Carmel.

Dans cette partie, comme dans la précédente, un effort très réel a été fait pour signaler et utiliser les sources parues depuis 1907 et jusque dans les dernières années. Le choix était évidemment très difficile et l'on ne peut guère s'attendre à trouver partout une juste proportion dans l'utilisation d'une telle bibliographie. Parfois l'écart est vraiment trop grand entre les citations et les omissions. Pourquoi, parmi les Revues publiées par les jésuites, citer *Le Cénacle*, bulletin de quelques feuillets sur *une* maison de retraites, et pas de vraies et florissantes Revues, comme les *Periodica* et d'autres encore plus répandues ? Nous ne reprocherons pas l'omission d'un certain nombre d'écrivains jésuites modernes très connus, mais bien le fait de citer ceux qui n'ont encore écrit que l'un ou l'autre article de revue !

Il reste que cet ouvrage constitue une histoire unique des Instituts religieux et qu'il faut se réjouir de le voir rééditer et compléter avec un soin très louable.

J. CREUSEN, S. I.

* **H. Lietzmann.** *Geschichte der Alten Kirche.* 1 *Die Anfänge.* Berlin, W. de Gruyter, 1932, (23 × 15 cm.), VIII-324 p.

Malgré le grand nombre d'Histoires anciennes de l'Église parues en tout ou en partie dans ces dernières années, une synthèse de la plume de M. Lietzmann devait naturellement retenir notre attention. On est assuré d'y découvrir des aperçus originaux et des pages suggestives.

Le premier volume ne s'étend pas au-delà des 175 premières années de l'ère chrétienne et comporte 15 chapitres : La Palestine et l'empire romain ; le judaïsme palestinien ; Jean-Baptiste ; Jésus ; la communauté primitive ; la diaspora juive ; Paul ; les communautés chrétiennes ; le monde romain et sa vie religieuse ; la fin du judéo-christianisme ; le temps post-apostolique ; Jean ; Ignace ; Marcion ; la gnose.

Il faut d'abord relever l'importance peu commune que l'auteur donne, avec raison, au milieu juif et païen dans lequel se développe le christianisme primitif. Les chapitres I, II, VI et IX nous fournissent un tableau très fouillé pour lequel sont utilisés non seulement des sources littéraires mais p. ex. aussi les monuments découverts en Asie Mineure.

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérique.

Parmi les autres chapitres, nous avons apprécié spécialement ceux qui sont consacrés à saint Paul, au temps post-apostolique (beau commentaire de la première épître de saint Clément) et à Marcion. Partout se remarque la connaissance personnelle des sources et, en général, la sûreté de critique dans leur interprétation.

Mais est-il besoin de dire que nous ne sommes pas toujours de l'avis de M. Lietzmann ? Son chapitre sur saint Jean-Baptiste qui prétend distinguer les diverses traditions sur le Précurseur ; certains de ses jugements sur Jésus et sa résurrection (dont la décision sur sa vraie nature « fällt nicht im Bereich historischer Tatsachenforschung, sondern wo die Seele des Menschen sich mit dem Ewigen berührt); son affirmation répétée que Paul seul a compris le Christ ; son interprétation du décret apostolique dont la teneur aurait été modifiée, si bien que saint Paul ne voulut jamais s'y rallier ; l'opposition radicale et persistante entre Pierre et Paul sur l'observation de la loi et des coutumes juives par les chrétiens ; l'existence après l'âge apostolique de deux groupes de communautés, les unes nettement pauliniennes et les autres hellénistiques, qui reviennent à une sorte de moralisme judaïsant (pp. 209-210 ; 216, 221 ; 233)... Sur ces points et bien d'autres l'exposé de M. Lietzmann est très loin de nous avoir convaincu. Nous eussions voulu une critique plus objective. É. DE MOREAU, S. I.

* **A. G. Mackinnon.** *The Rome of the early Church.* Londres, Lutterworth Press, 1933, (22 × 14 cm.), 240 p., plusieurs gravures. Prix : 7,6 sh.

Ce nouveau livre de M. A. G. Mackinnon ne nous semble pas offrir le même intérêt que le précédent : *The Rome of saint Paul* (cf. *N. R. Th.*, 1931, p. 745). Alors, l'unité du sujet, la richesse de la documentation archéologique, la résurrection du cadre social et religieux rendaient singulièrement vivant et expressif ce tableau de Rome en l'an 60. Le volume présent embrasse une période de trois siècles ; l'exposé historique a souvent pris la place de la description concrète du milieu et du cadre ; la composition est moins vigoureuse et les tableaux semblent moins suggestifs. On regrette que l'auteur n'ait pas employé son beau talent à ressusciter un moment de cette [illegible] par exemple la Rome du temps de Dèce ou de Dioclétien. [illegible]res composent le livre. Le premier (*The Cradle of the Church*), un des meilleurs, décrit les principaux milieux sociaux de l'ancienne Rome où apparurent les permiers chrétiens, soldats du camp prétorien, convertis du quartier juif, petits boutiquiers des marchés de la Cité, tous réunis, à certaines heures, comme fidèles de la plus ancienne église de Rome. Néron, l'incendie de la ville et la première persécution font le sujet du second chapitre, tandis que la famille des Flavius, avec Vespasien et Titus, est à l'avant-plan du troisième. L'an 70 détache définitivement le christianisme du judaïsme (Ch. IV : The broken Chrysalis). Et le livre se continue ainsi par tableaux successifs : Martyrs du Colysée (V), Clément de Rome et sa lettre aux Corinthiens (VI), Catacombes (VII), Le dogme primitif d'après les peintures des Catacombes (VIII), Martyrs du IIe siècle (IX), The Failure of Force : IIe et IIIe siècles (X), The Compromise of the Church (= Constantin, XI). De-ci de-là quelques traits plus ou moins acerbes montrent que l'auteur

n'éprouve guère de sympathie pour l'Église catholique et ne la connaît du reste qu'imparfaitement (cf. p. ex. pp. 35-36 ; 165 ; 167-169).

J. Levie, s. i.

H. Delehaye. *Les origines du Culte des Martyrs.* Subsidia Hagiographica, 20. 2e éd. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1933, (25 × 16 cm.), VIII-444 p.

La 2e édition de cet ouvrage qui marque dans le domaine des études hagiographiques comme ont marqué, dans d'autres domaines des sciences ecclésiastiques, le Liber pontificalis et les Origines du Culte Chrétien de Mgr Duchesne, n'est pas une simple réédition. Les travaux du savant Bollandiste, depuis la prémière édition de 1912, lui ont permis de préciser certains points de détail et de fixer de nouveaux résultats de ses investigations hagiographiques. Ses publications : *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires ; Sanctus, Essai sur le Culte des Saints dans l'antiquité,* dispensaient l'auteur de développer les sujets traités dans ces ouvrages venus se placer entre ces deux éditions.

Il est évident — et c'est là une preuve éclatante de la solidité de la première construction — que les modifications et retouches ne durent guère être nombreuses dans la première partie, plus générale, de l'ouvrage, les chapitres sur la dignité du martyre — l'anniversaire et le tombeau — développements du culte des martyrs — l'invocation des martyrs, et dans le chapitre de conclusions, bien qu'ici encore l'auteur ait eu soin de mettre son ouvrage parfaitement à jour.

C'est dans les chapitres qui traitent des principaux centres du culte des martyrs que l'auteur a fait les retouches et ajouté des précisions nouvelles, résultat de ses études dans le domaine de l'hagiographie. C'est une vraie jouissance que l'étude de cet ouvrage classique, où l'érudition la plus profonde, fruit de longues recherches, s'unit si harmonieusement à une extraordinaire pénétration d'esprit et à une véritable maîtrise dans l'art d'exposer avec une élégante netteté les conquêtes de la science hagiographique.

A. De Bil, s. i.

W. Völker. *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis.* Coll. Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. Neue Folge. Bd. 5. Tubingue, Mohr, 1932, (24 × 16 cm.), VI-148 p. Prix : 5,80 Mk.

H. Koch. *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche.* Coll. Sammlung ausgewählter Kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. Neue Folge. Bd. 6. Tubingue, Mohr, 1933, (23 × 16 cm.), XII-196 p. Prix : 7,80 Mk.

L'idée qui préside à cette *Sammlung* est de mettre immédiatement sous la main des étudiants au séminaire, — ou même des chercheurs — les sources usuelles d'un sujet d'étude. Par suite de l'étendue des matières traitées et de la nécessité de maintenir les volumes sous un format relativement modeste, la tâche des éditeurs des deux présents recueils s'est trouvée malaisée. M. V. a réduit son cercle d'investigation au minimum. Il a reporté, et avec

raison, les témoignages sur la gnose païenne à un fascicule ultérieur. Mais même en ce qui concerne la gnose chrétienne, l'essentiel seul est donné, sauf pour les Basilidiens et pour les Valentiniens, dont l'importance réclamait un traitement avantageux. Les témoignages tardifs (y inclure déjà ceux du IIIe s. avec Eusèbe et Épiphane) ne sont cités qu'à défaut de sources antérieures. La *Refutatio* d'Hippolyte et l'*Adv. haereses* d'Irénée ont fourni la part du lion (les deux tiers du volume). Nous ne savons pas, par contre, la raison pour laquelle l'œuvre de leur contemporain Tertullien, l'écrivain antignostique le plus acharné et le plus fécond, n'est pas représentée. M. V. a classé les documents par Écoles. Mais n'existerait-il pas aussi des témoignages qui pourraient intéresser l'étude de la gnose en général ? Pour le reste, on ne peut que louer cette édition, maniable et d'une netteté typographique remarquable. L'éditeur a eu soin aussi de maintenir très considérable l'apparat critique, sans se montrer sur ce point ménager de la place. On ne saurait, aux travaux du séminaire, assez exercer l'étudiant à ne jamais perdre de vue les leçons critiques du texte étudié. Dernier détail : un *index* des citations aurait été très souhaitable.

On pourra reporter pour une bonne part sur le livre de M. Koch les considérations que nous venons de faire. La tâche était ici plus malaisée encore, l'étude de l'ascétisme et surtout du monachisme chrétien aux cinq premiers siècles disposant de sources autrement nombreuses que celles du gnosticisme. Rien que pour cette raison, nous eussions exclu les vingt pages de parallèles profanes par lesquelles M. Koch a jugé bon d'ouvrir son recueil. Autre difficulté : où finit la simple pratique de la morale et où commence l'ascétisme ? Enfin M. Koch qui a spécialement étudié en ces dernières années les questions relatives à la virginité et à la chasteté chrétienne est fort naturellement enclin à attribuer à ces questions — certes, importantes — une place écrasante. On s'en rendra facilement compte rien que par l'examen des tables analytiques, où, à côté de la multitude des termes relatifs à la chasteté, l'on cherche en vain des mots comme πλοῦτος, πτωχός, divitiae obœdientia, etc., et ne rencontre celui de paupertas qu'une seule fois. Le jugement à se faire de l'ascétisme chrétien en est peut-être légèrement faussé. Parmi les avantages qu'offre le recueil, signalons celui de présenter les citations d'une bonne centaine d'auteurs chrétiens d'après l'édition la plus autorisée, en les accompagnant de toutes les références bibliographiques essentielles, tenues à jour avec un soin scrupuleux. Partout l'on pressent le fin connaisseur de l'ancienne littérature chrétienne, étonnamment attentif à tout ce qui y touche.

CH. MARTIN, S. I.

C. Silva-Tarouca, S. I. *S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum Episc. Constantinopolitanum additis testimoniis patrum et eiusdem S. Leonis M. epistula ad Leonem I imp.* Coll. Textus et documenta. Series theologica, nº 9. Rome, Université Grégorienne, 1932, (22 × 14 cm.), 72 p.

Cette édition du tome de S. Léon, de la lettre de ce pape à l'empereur byzantin, son homonyme, et des témoignages des Pères recueillis en vue du premier de ces documents, cette édition nous donne mieux que ce que l'on attend des travaux de ce genre, destinés aux excercices des séminaires

de théologie. Le R. P. Silva-Tarouca établit en effet le texte d'après les meilleurs manuscrits; il suit aussi la division des deux lettres en membres et en incises, de façon à présenter au lecteur le rythme de ces pièces. L'introduction, très soignée, nous parle aussi de l'autorité des lettres de S. Léon et en particulier de ses deux tomes, ainsi que de la composition de ceux-ci, et de leur rédacteur (sans doute S. Prosper d'Aquitaine). É. DE MOREAU, S. I.

F. Cabrol, O. S. B. *Saint Benoît.* Coll. « Les Saints ». Paris, Gabalda, 1933, (19 × 12 cm.), 188 p.

Dom Cabrol n'a pas la prétention de nous dire du neuf sur S. Benoît. En dehors d'un livre des Dialogues de S. Grégoire, écrit un demi-siècle après la mort du patriarche et qui ressemble plus à des chapitres de la Légende dorée qu'à de l'histoire, en dehors de la règle monastique d'où il est assez malaisé de tirer un portrait détaillé de son auteur, nous ne possédons aucune source sur la vie de cet homme, dont Lavisse vantait jadis en termes élevés l'influence extraordinaire. Mais l'abbé de Farnborough unit au talent de l'écrivain la connaissance parfaite de ces documents rappelés plus haut. Son érudition liturgique en particulier lui a permis de donner des chapitres de la Règle qui ont trait à l'*Opus Dei* un commentaire vivant.

Aussi ne regrettons-nous pas que la collection *Les Saints* lui ait demandé cette biographie. É. DE MOREAU, S. I.

G. Schnürer. *Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft.* Geschichte der führenden Völker. 11 Band. Fribourg e. B., Herder, 1932, (24 × 15 cm), X-320 p., plusieurs gravures. Prix : 7,60 Mk.

Dans ce volume le lecteur s'attachera plus aux idées qu'aux faits. La période qui y est envisagée s'étend de la chute de l'Empire romain d'Occident à la fin de l'Empire créé par Charlemagne ; elle coïncide avec celle qu'a étudiée M. Schnürer dans le premier tome de sa *Kirche und Kultur im Mittelalter*. Mais ici le but, commandé par le titre de la collection, apparaît différent. Il est de nous montrer comment, en Occident, naquit une nouvelle communauté de peuples et une nouvelle civilisation, à la place de l'empire romain et de la civilisation méditerranéenne. Mais ces peuples unis par le christianisme, par la race, par les survivances romaines, conservent un idéal d'unité politique. Charlemagne le réalise. L'échec de son entreprise montre que les nations nouvelles peuvent bien former une communauté mais non pas une unité. Les bibliographies qui figurent à la fin du volume gagneraient parfois à être rajeunies; certaines erreurs devraient être corrigées dans le texte. Ainsi, M. Schnürer parle p. 22 d'un diocèse de Boulogne qui n'a pas existé à l'époque romaine ou dont, au moins, il ne reste aucune trace.

É. DE MOREAU, S. I.

G. Hofmann, S. I. *Photius et Ecclesia Romana. I Primus Patriarchatus Photii 858-867. II A Synodo romana (869) usque ad depositionem Photii (886).* Textus et documenta. Series Theologica, 6 et 8. Rome, Université Grégorienne, 1932, (22 × 14 cm.), 66 et 52 p. Prix : 4 lires le fascicule.

Le P. Hofmann réunit dans ces deux fascicules tous les documents relatifs à la controverse entre Photius et le Saint-Siège. Les faits sont bien connus et il nous paraît inutile de les résumer ici. Mais l'éditeur rend un grand service aux historiens de l'Église en leur présentant dans ces recueils les lettres de Nicolas I, d'Adrien II, de Jean VIII et d'Étienne V, celles de l'empereur Michel III, de Photius et de Grégoire Asbestas, les actes des synodes et des passages de Nicetas Paphlago, qui nous permettent de revivre ces tristes incidents. Au début du premier fascicule se trouve la liste des sources (Écrits de Photius, écrits sur Photius, documents pontificaux, actes synodaux) et des ouvrages qui ont étudié cette lutte. Le P. Hofmann excelle à éditer les textes et à les rendre intelligibles pour nous par des traductions et des notes.

É. DE MOREAU, S. I.

M. Byrne, Sist. of N. D. *The tradition of the Nun in Medieval England.* Washington, The Catholic University of America, 1932, (23 × 15 cm.), XXXVI-236 p.

La littérature anglaise du moyen âge a créé un « type de religieuse », qu'il s'agisse des Supérieures (Abbesses ou Prieures) ou de la simple moniale. La Sœur M. de l'Incarnation Byrne en a cherché les origines et le développement jusqu'au début de la Réforme. Dans ce but, elle a soigneusement parcouru tous les ouvrages littéraires qui s'occupent des moniales. Elle retrouve ainsi dans les traités didactiques un portrait de la religieuse idéale, dont les éléments se retrouvent clairement dans les ouvrages de quelques Pères de l'Église, surtout latins. Peu à peu s'est formé également dans les ouvrages de caractère historique un type de biographie, que les auteurs se transmettent à peu près invariable à travers plusieurs siècles. La moniale a aussi sa place marquée dans la poésie épique et dans la satire. Ici l'auteur attire l'attention sur la différence profonde entre la critique des fautes réelles des religieuses et des déficiences de la vie religieuse et les attaques qui, à travers les personnes, visent l'institution elle-même pour la déconsidérer et la détruire. Érasme fut ici le véritable précurseur des assauts du protestantisme contre la vie religieuse dans les couvents de femmes. Un dernier type est celui que l'on rencontre dans les « *Exemples* » ou histoires destinées à illustrer une doctrine, à agrémenter un sermon.

En parcourant cette thèse de doctorat, on constate avec quelle prudence il faut utiliser les textes de ces anciens auteurs et avec quelle constance les détails stéréotypés se maintiennent à travers les siècles. On n'y trouvera que peu de chose à glaner sur les institutions monastiques. L'auteur répète avec une certaine insistance qu'elle a tenu à recourir elle-même aux sources, si nombreuses et variées soient-elles. Dans leur liste, déjà longue, elle omet, nous dit-elle, « plus de deux mille articles, monographies ou études d'ensemble examinés par elle, mais qui n'ajoutent rien aux sources d'où procèdent ses conclusions ».

La composition est parfois défectueuse, soit par la manière dont les citations sont insérées dans le texte (Ch. I), soit par le caractère un peu trop schématique de l'exposé. Mais l'ouvrage est sérieux et suffisamment personnel.

J. CREUSEN, S. I.

* **D. Loth.** *Philippe II. 1527-1598.* Bibliothèque Historique. Paris, Payot, 1933, (23×14 cm.), 348 p. Prix : 25 frs.

On ne peut dénier à l'auteur de cette nouvelle biographie de Philippe II ni la connaissance de son sujet, ni un remarquable talent d'exposition. Aussi, comme tant d'autres ouvrages de la *Collection Historique*, celui-ci fera-t-il sans doute les délices de bien des lecteurs. M. Loth veut aussi se montrer juste envers ce roi que « dix générations d'historiens ont chargé de la responsabilité de presque tous les maux et des misères du XVI^e^ siècle ». Il reconnaît « son énorme labeur, son amour de la simplicité, son humilité, sa piété, sa vie de privations, sa profonde affection pour sa famille, sa patience, sa persévérance ». Il retient comme défauts son manque de psychologie et d'imagination, son « fanatisme un peu outré », sa tendance à identifier sa cause avec celle de Dieu. Il met dans la balance ce fait capital, « qu'à une époque où les préoccupations religieuses rendaient ses sujets très turbulents », Philippe II devait gouverner « des États beaucoup trop étendus pour pouvoir être conservés dans leur unité, quelle que fût la méthode employée ».

Tel est le portrait que M. Loth esquisse dans le dernier chapitre de son livre. Mais, de la lecture de l'ensemble, se dégage peut-être une impression moins favorable. Celle d'un souverain noyé dans la paperasserie, qui se rendit coupable « de traîtrises, de meurtres, de vols et d'ingratitude, mais jamais pour son propre intérêt » — ses motifs, il le savait, avaient toujours été purs (p 261) —; d'un roi encore dévoré de bigoterie, attribuant plus d'importance à des reliques, d'ailleurs suspectes, qu'aux plus graves affaires de l'État. C'est avec un léger persifflage que, tout le long du livre, M. Loth nous entretient de la piété du roi et de sa confiance en Dieu. Aussi croyons-nous que, malgré ses efforts, il est injuste pour Philippe II. Il ne comprend pas plus son catholicisme que le catholicisme espagnol du XVI^e^ siècle.

Puisse-t-il nous donner bien vite une édition améliorée sous ce rapport. Il s'y montrera aussi moins avare de dates précises. Et ce travail l'aidera peut-être à corriger des anachronismes, comme celui de Zwingli, mort en 1531, et qu'on voit apparaître, vers 1546, essayant, avec Philippe de Hesse, de réunir tous les protestants prêts à résister à l'empereur (p. 54). Il ne dira plus qu'à son abdication, en 1555, Charles-Quint s'appuyait sur « un solide jeune homme de dix-huit ans », Guillaume d'Orange, né en 1533. Il n'écrira plus : le seul désir de Philippe était : « de recevoir à nouveau l'extrême-onction; mais il n'était plus capable d'avaler » (p. 337), confondant l'extrême-onction et le saint viatique. É. DE MOREAU, S. I.

J. B. Goetz. *Die erste Einführung des Kalvinismus in der Oberpfalz, 1559-1576.* Coll. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Heft 60. Munster, Aschendorff, 1933, (24×16 cm.), XII-160 p. Prix : 8,10 Mk.

En 1555, le luthéranisme fut introduit dans le Haut-Palatinat. Frédéric III (1559-1576) voulut y substituer le calvinisme. M. Götz a écrit la première partie de cette histoire dès 1914; il nous en donne maintenant la seconde, composée surtout d'après les archives conservées à Amberg. Cette ville, ainsi que celle de Nabburg, les deux centres les plus importants du Palatinat,

opposèrent une vigoureuse résistance aux innovations du prince. Aussi le fils et successeur de Frédéric III, Louis VI, rendit-il au luthéranisme la prépondérance. Reposant sur une documentation considérable, construit d'après les principes d'une sérieuse critique, cet ouvrage mérite des éloges sans réserve. Mais l'auteur n'écrit, dirait-on, que pour des Allemands, voire même des Allemands du Palatinat. Il suppose que tout le monde connaît le Haut-Palatinat comme lui : on suivrait bien mieux son exposé s'il l'avait accompagné d'une carte. É. DE MOREAU, S. I.

P. de Vaissière. *Curés de campagne de l'ancienne France.* Paris, Éditions Spes, 1932, (20 × 13 cm.), 310 p. Prix : 15 frs.

Le livre de Madame Olga Dobiache-Rodjestvensky sur la *Vie paroissiale en France* au XIII^e^ siècle est bien connu des historiens. Celui de M. de Vaissière, consacré aux curés de campagne de France, à l'époque moderne, mérite incontestablement de devenir classique, lui aussi.

L'auteur utilise des documents inédits de premier ordre : à savoir les Archives de l'Agence générale du clergé de France, conservées aux Archives nationales. Ensuite un grand nombre de documents imprimés : visites épiscopales, pouillés, etc.

Le chapitre d'introduction sur les origines du régime paroissial rend compte de la différence, fondamentale pour tout le reste de l'ouvrage, entre les *cures à bénéfice*, qui sont celles restées soumises à la nomination des évêques ou des patrons laïques et dont les titulaires perçoivent les revenus et les dîmes, et *les cures à portion congrue*, c'est-à-dire celles à la nomination de chapitres, abbayes et autres communautés, qui, en ayant gardé les revenus et les dîmes, versent seulement à des vicaires une rémunération convenable en droit, très souvent insuffisante en fait.

Le ch. II est intitulé : Recrutement, formation, nomination des curés de campagne. Les conditions de recrutement et de formation se sont beaucoup améliorées, à la suite surtout du concile de Trente. On ne peut en dire autant des conditions de nomination. Elles se sont toujours compliquées; notamment à cause de l'entrée en scène depuis le XIII^e^ siècle de collateurs nouveaux : papes, rois et parlementaires.

La partie la plus considérable du livre est occupée par l'examen de la situation matérielle des curés. Ici se retrouve naturellement la distinction indiquée plus haut entre curés à bénéfices et décimateurs et curés à portion congrue. Ces trois chapitres sont tout bourrés de faits et il faut les lire pour comprendre les contestations infinies auxquelles donnaient lieu notamment les dîmes (assiette, taux, pluralité des décimateurs, levée, etc, etc.).

Le dernier chapitre nous ramène dans un ordre d'idées plus élevé. Il traite de l'état moral, intellectuel et social du bas clergé. M. de Vaissière conclut, après des recherches minutieuses, que l'ensemble des curés ruraux à la fin de l'ancien régime était à la hauteur de ses fonctions et n'était pas dépourvu de préoccupations intellectuelles. É. DE MOREAU, S. I.

F. Gaquère. *Pierre de Marca. (1594-1662) Sa vie, ses œuvres, son gallicanisme.* Paris, Lethielleux, 1932, (25 × 16 cm.), 336 p.

Le nom de Pierre de Marca est surtout connu par ses œuvres intitulées : *De Concordia sacerdotii et Imperii*, *Histoire de Béarn* et *Marca Hispanica*, publiées respectivement en 1642, en 1640 et en 1650; mais, autour d'elles, gravitent une légion d'opuscules, de mémoires, de traités d'histoire générale ou locale, de droit civil ou canonique et de controverse. En outre, ce personnage occupa de hautes charges civiles : Visiteur général et intendant de Catalogne, Conseiller et Ministre d'État, il obtint, après la mort de sa femme, les sièges épiscopaux de Conserans et de Toulouse, sans compter celui de Paris : car il ne reçut qu'à son lit de mort les bulles d'Alexandre VII confirmant sa nomination à cet archevêché par Louis XIV; il jouit d'une grande influence à la Cour et se montra un adversaire irréductible du jansénisme.

Ce rôle comme celui qu'il tint dans l'affaire du Cardinal de Retz et ses doctrines gallicanes lui suscitèrent beaucoup d'ennemis. Bien que de nombreuses biographies et études aient déjà été consacrées à Marca, notamment par ses secrétaires, Paul de Faget et Baluze, M. Gaquère, grâce à ses recherches aux Archives et à la Bibliothèque Vaticane et aux différentes Archives et Bibliothèques de Paris, peut nous donner un ouvrage très neuf et très consciencieux. Il ne veut pas toutefois qu'on y voie une biographie définitive.

Des trois parties, la première traite des origines de Marca et de ses débuts dans la magistrature ; la deuxième de son activité littéraire et de sa doctrine; le troisième de sa carrière de 1644 à 1662.

M. Gaquère admet en partie les accusations portées contre Marca : prétentions nobiliaires injustifiées; ambition et âpreté à conquérir des bénéfices ; violation de la résidence. Il reconnaît, dans le *De Concordia* surtout, de graves erreurs qui firent mettre ce livre à l'Index, et un manque surprenant de logique dans plusieurs de ses thèses. Mais il vante sa piété et son esprit de foi, son zèle apostolique — par exemple dans sa lutte contre le protestantisme en Béarn — ses qualités d'homme d'État, son activité prodigieuse, son exceptionnelle érudition en histoire ecclésiastique et en droit, son attachement au pays, à l'Église, et, il faut l'ajouter, à la Papauté. Car malgré ses erreurs, que d'ailleurs il rétracta, il eut le courage de faire du Saint-Siège le premier fondement des libertés gallicanes. Son gallicanisme, que M. Gaquère étudie point par point, apparaît, pour cette époque de Louis XIV, assez modéré.

Pour donner une idée complète des résultats acquis par ce beau livre, il faudrait le résumer en plusieurs pages. Nous devons malheureusement y renoncer. É. DE MOREAU, S. I.

E. Lecouturier. *Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne au XVII^e siècle. Tomes I et II.* Coll. Études et documents pour servir à l'histoire du sentiment religieux. Paris, Bloud et Gay, 1933, (24 × 16 cm.), XX-642 p., VIII-214 p. Prix : 48 frs. ; 24 frs.

Voici un travail tout à fait neuf. La mère de Chaugy fut une des premières et des plus remarquables religieuses de la Visitation, formée par sainte Chantal elle-même. Son œuvre littéraire, consacrée surtout à saint François de Sales, à la sainte fondatrice et à l'histoire des débuts de l'Ordre,

est considérable. Elle s'employa avec zèle à l'établissement de plusieurs monastères et encouragea ceux de Pologne et d'Italie. On la vit aussi, convaincue qu'en agissant de la sorte elle restait fidèle aux intentions du saint évêque de Genève, appliquer son Institut, dans les limites de la règle et de la nécessité, à la direction des repenties, à l'éducation des jeunes filles et à la réforme des monastères.

Mais une sorte de mystère planait encore, avant la publication de ce livre, sur Françoise-Madeleine de Chaugy. Pourquoi ? Parce que « des circonstances plus fortes que leur affectueuse vénération empêchèrent les filles de Sainte-Marie, après le décès de la mère Françoise-Madeleine, de rendre justice à ses mérites et de raconter les épreuves qui avaient si étrangement récompensé » ses travaux.

Ces « épreuves » en effet apparaissent peu banales. La béatification de saint François de Sales, qu'elle poursuivit avec ardeur, et le gouvernement de l'Ordre la mirent aux prises avec trois évêques : Mgr Maupas de la Tour, évêque du Puy, Mgr d'Arenthon d'Alex, évêque de Genève, et Mgr de Vegny d'Arbonze, évêque de Montferrand. Ce dernier prononça même contre la mère de Chaugy et les religieuses qui la défendaient la peine d'excommunication. Les pp. 525-551 nous font assister à des scènes, heureusement peu ordinaires, dans la vie des communautés religieuses.

Grâce à de nombreux documents tirés des archives publiques et privées, M^lle^ Lecouturier nous donne de cette religieuse une biographie très consciencieuse et des plus intéressantes. On lui reprochera, je crois, sa longueur. Huit-cent-cinquante pages, c'est beaucoup, même pour la mère de Chaugy ! Il eût fallu sacrifier certains détails et la transcription de quelques documents. Lui reconnaîtra-t-on la complète impartialité ? L'auteur, tout en nous démontrant la sainteté de la mère de Chaugy, ne cache pas certains de ses torts, notamment son attachement exagéré à la famille de saint François. Mais en présence de l'hostilité d'un saint évêque comme Mgr d'Arenthon, en présence de l'opposition d'un certain nombre de ses subordonnées, le lecteur se demande si le portrait de la supérieure n'est pas un peu embelli. Il se pose la question, sans d'ailleurs être capable de la résoudre soit comme M^lle^ Lecouturier, soit dans un sens opposé.

Le t. II étudie l'œuvre littéraire de cette visitandine : Histoire des Fondations; Mémoires sur la vie et les vertus de sainte Chantal; Abrégé de la vie de saint François; Vie des premières mères et sœurs; L'année sainte; Méditations, etc. Seuls, les Mémoires nous révèlent le talent de la mère de Chaugy. Mais toutes ces œuvres, malgré leurs amplifications et leurs remaniements, constituent pour l'histoire religieuse du XVII^e^ siècle une mine des plus précieuses. É. DE MOREAU, S. I.

A. **Commissaris**. *Geschiedenis van de Emancipatie der Katholieken in Nederland van 1795 tot 1903*. Groningue, Wolters, 1931, (22×51 cm.), 182 p. Prix : 1,90 fl.

L'histoire que raconte dans ce livre M. Commissaris est trop peu connue en dehors de la Hollande. Avant 1795, les catholiques des Pays-Bas, dominant dans le seul Noord-Brabant (car le Limbourg est alors partagé entre plusieurs

souverains), les catholiques jouissaient bien de la tolérance pour l'exercice du culte mais ils étaient exclus des droits politiques, et soumis, surtout au point de vue scolaire et financier, à un régime tyrannique. Comment parvinrent-ils à modifier cette situation lamentable pour aboutir en 1848 à la liberté complète ? M. Commissaris nous marque les étapes de cette lutte glorieuse. A la faveur du régime français, le Noord-Brabant se fait reconnaître comme membre indépendant des États-généraux (1796). L'Assemblée nationale de 1796 déclare qu'aucun culte ne peut plus être dominant. Aussi des séminaires s'ouvrent-ils en Hollande, en 1798-1799, pour remplacer ceux de Belgique qui sont fermés. Sous Napoléon et Guillaume I, l'émancipation ne fait pas de progrès visibles. Mais des champions de la cause catholique, comme Le Sage de Ter Broeck, Van Sasse van Iysselt, Luyben, préparent la grande conquête de la liberté complète, en 1848, lors de la revision de la loi fondamentale. D'ailleurs Guillaume II, inauguré en 1840, a tout fait pour favoriser l'émancipation des catholiques. L'histoire des années suivantes peut se résumer plus rapidement. Rétablissement de la hiérarchie en 1853 et activité féconde du troisième successeur de saint Willibrord comme archevêque d'Utrecht, Mgr Zwijsen. Lutte entre catholiques et leurs anciens alliés, les libéraux, sur le terrain scolaire (1858-1878). Enfin coalition des catholiques avec les partis antirévolutionnaires, grâce surtout à l'action de Schaepman.

Au texte sont jointes des illustrations bien choisies et surtout des cartes fort utiles pour le lecteur. É. DE MOREAU, S. I.

E. Sevrin. *Dom Guéranger et La Mennais. Essai de critique historique sur la jeunesse de Dom Guéranger.* Paris, Vrin, 1933, (19 × 12 cm.), 354 p. Prix : 20 frs.

Ce livre ne nous apporte sur les relations entre Dom Guéranger et La Mennais aucun document nouveau. Essai de critique historique, il veut prouver que la biographie du rénovateur de Solesmes par son second successeur (Dom Delatte), parue en 1909, ne retrace pas sous leur vrai jour les rapports qui existèrent entre ces deux hommes. En réalité, de 1829 à l'encyclique *Mirari vos*, Guéranger est le disciple fidèle de La Mennais. Il partage son système philosophique et ses principales idées libérales. C'est cette erreur de jeunesse que son historien s'est évertué à nier.

M. Sevrin nous paraît avoir raison. Mais son livre ressemble un peu trop à un réquisitoire contre Dom Guéranger et à un plaidoyer en faveur de Picot, rédacteur de l'*Ami de la Religion* et gallican modéré.

É. DE MOREAU, S. I.

Lettres de Montalembert à La Mennais, publiées par G. Goyau et P. de Lallemand. Paris-Bruges, Desclée-De Brouwer, 1932, (26 × 16 cm.), XXVIII-324 p. Prix : 25 frs.

Les faits dont il est surtout question dans ces soixante-quatre lettres inédites de Montalembert à La Mennais (du 26 oct. au 2 mai 1836) sont connus de tous : création et péripéties du journal l'*Avenir* ; encycliques lancées en 1832 et en 1834 par Grégoire XVI ; publication des *Paroles d'un Croyant*. On savait aussi que Montalembert, malgré la fascination qu'exerce toujours sur

lui l'homme auquel il donne jusqu'au 18 août 1835 le titre de «Père bien aimé», fit tous ses efforts pour retenir dans l'Église son malheureux ami. Mais si Forgues a publié en 1898 les lettres de La Mennais à Montalembert, celles de Montalembert à La Mennais restaient inédites. MM. Goyau et de Lallemand nous en livrent le texte d'après les originaux conservés au château de la Roche-en-Breny et dans la collection formée par Maurice Bucquet. Un passionnant drame de cœur et de conscience se déroule sous nos yeux. Le disciple ne peut se détacher de ce maître qu'il a rêvé de servir toute sa vie, comme l'Église et la Liberté. Mais si le cœur parle, parle toujours, la voix de la conscience s'élève de plus en plus grave et de plus en plus sévère jusqu'au jour où Montalembert annonce à La Mennais qu'il a envoyé au pape une lettre d'adhésion aux deux encycliques. Et puis bientôt, une autre lettre de lui restera sans réponse : celle où Montalembert, marié, partant pour l'Italie, offre à La Mennais de négocier avec le Saint-Siège sa soumission. Entre les deux hommes, tout sera fini. É. DE MOREAU, S. I.

Papauté et Cité du Vatican

F. X. Seppelt et K. Löffler. *Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Munich, Kösel et Pustet, 1933, (25 × 17 cm.), XII-552 p., nombreuses gravures. Prix : 5,90 Mk.

L'Histoire des papes qui nous est présentée par les éditeurs Kösel et Pustet n'est pas nouvelle. A partir de 1921, les deux savants auteurs avaient publié en trois petits volumes dans la collection Kösel une *Papstgeschichte* dont le texte est souvent reproduit sans modification dans le livre actuel. Mais celui-ci nous est offert sous une forme beaucoup plus agréable. Un volume grand octavo au lieu de trois volumes de la moitié plus petits; du papier couché au lieu d'un papier de fort mauvaise qualité; enfin 919 illustrations au lieu d'un texte serré et difficile à lire.

Nous ne parlerons pas ici des qualités scientifiques de l'exposé. Malgré des erreurs inévitables dans des synthèses de ce genre, cette histoire des papes nous semble la meilleure parmi les ouvrages du même genre qui ont paru depuis quelques années. L'illustration ne nous a pas pleinement satisfait. D'abord, beaucoup de gravures ne sont pas bien réussies; ensuite, à côté d'illustrations heureusement choisies : médailles, sceaux, monogrammes, mausolées, plans, etc., d'autres ont moins de valeur : ainsi la plupart des portraits d'anciens papes. On se demande aussi pourquoi une tête de Sixte IV et un cénotaphe de Benoît XII, etc, s'égarent dans le chapitre consacré à Benoît XV Et à propos des cénotaphes, pourquoi ne pas reproduire les fameux tombeaux d'Urbain VIII et d'Alexandre VII, dus au ciseau du Bernin, et qu'on admire à Saint-Pierre ? É. DE MOREAU, S. I.

R. R. Post et J. O. Smit. *Het Vaticaan.* Zutphen, Thieme, 1932, (22 × 15 cm.), VI-392 p., nombreuses gravures. Prix : 6,50 florins.

Cette œuvre n'est pas, comme le titre pourrait le faire croire, une description du palais pontifical — bien qu'un chapitre y soit consacré — mais une double étude sur l'histoire de la papauté et l'organisation de son gouverne-

ment. La première partie due au Dr Post résume, en une synthèse fort suggestive, l'histoire de l'action religieuse et politique de la papauté ou, comme l'indique le sous-titre, l'évolution de la puissance pontificale de ses débuts à nos jours. Exposé remarquable par son objectivité, son esprit critique et son art de bien mettre en relief tous les aspects de l'activité de la papauté à travers les siècles. On peut dire qu'il n'est aucune question de quelque importance qui n'ait été touchée. La seconde partie, œuvre de Mgr Smit, expose avec une grande précision tous les rouages de l'administration pontificale considérés non seulement dans leur position statique mais encore dans leur évolution historique.

L'ouvrage veut manifestement offrir aux intellectuels laïques une synthèse des connaissances qu'ils doivent avoir sur la papauté. On ne pourrait guère trouver d'initiation plus claire et en même temps plus compréhensive. De nombreuses gravures illustrent le texte.

Qu'on nous permette de signaler quelques fautes d'impression et d'inattention : p. 7, 5e l. du 2e alinéa : il faut sans aucun doute lire : reeds vóór paus Victor I au lieu de reeds door; — p. 8 paus Anicetus au lieu de Anicletus; — p. 29 Julianus de Afvallige was een heiden, n'est pas tout à fait exact. L'épithète qui le qualifie indique qu'il fut baptisé mais retourna à la pratique païenne; — p. 66, l'élévation de Constantin le frère du seigneur de Nepi ne fut pas due à une élection mais à un coup de force. L'expression verkiezen est donc moins heureuse.

A. De Bil, s. i.

F. Zanetti. *Tutti i Papi. Attraverso le curiosità e gli aneddoti.* Rome, Berruti, 1933, (21 × 14 cm.), 764 p., nombreuses gravures. Prix : 20 lires.

Faire connaître tous les papes, par des traits authentiques et par des anecdotes, tel est le but de ce nouveau livre. L'auteur espère qu'il sera lu avec une avidité curieuse. Nous le souhaitons avec lui.

Mais on cherchera ailleurs qu'ici des notices de valeur historique incontestable. D'abord faits établis et légendes ne sont pas toujours nettement séparés. Et puis les affirmations de M. Zanetti appellent souvent des réserves; elles sont inexactes; elles dénotent une connaissance assez fruste de l'évolution générale de la Papauté. Il suffira d'en donner un exemple : « Interrogato Silvestro (I, 314-337) quanti testimoni fossero necessari per condannare un Cardinale, rispose abbisognarne non meno di 42 » (p. 77)!

É. de Moreau, s. i.

E. Rodocanachi. *Histoire de Rome. Les pontificats d'Adrien VI et de Clément VII.* Paris, Hachette, 1933, (33 × 25 cm.), 292 p., nombreuses gravures.

Nous avons déjà signalé à différentes reprises dans cette revue des ouvrages de M. Rodocanachi. Depuis la Guerre surtout, il s'est attaché à l'histoire des papes et de Rome au xve et au xvie siècles. Ce volume, consacré aux souverains pontifes Adrien VI et Clément VII, a été précédé de deux autres sur Léon X et Jules II.

M. Rodocanachi ne connaît pas seulement les anciens chroniqueurs et les ouvrages modernes. Il excelle à découvrir dans des dépôts d'archives peu fouillés toutes sortes de détails inédits. De plus, il raconte fort bien, et le soin que la maison Hachette apporte à ses éditions et les belles illustrations jointes à ce livre en rendent la lecture particulièrement attrayante.

On ne peut se figurer deux papes plus dissemblables qu'Adrien VI et Clément VII; le premier, saint homme détaché des choses de la terre, rigide, occupé surtout des intérêts religieux; l'autre, politicien comme tant de ses ancêtres. Sans expérience de Rome et du milieu romain, Adrien VI, dont le règne ne dura d'ailleurs qu'une année, échoua dans ses projets de réforme et mourut détesté des Romains qui appréciaient peu l'austérité. Clément VII ne fut pas plus populaire mais pour d'autres raisons. Il serait injuste de lui imputer la responsabilité de la catostrophe de 1527 qui fut l'événement capital de son pontificat. Toujours est-il que ce pape manqua d'énergie et d'esprit de suite, malgré ses excellentes intentions.

La question du divorce d'Henri VIII ne me paraît traitée que d'une façon très superficielle. Quand il parle des Pays-Bas, M. Rodocanachi, malgré les bons livres français et flamands dont il se sert, commet parfois des erreurs et se montre peu au courant. Il n'a certes pas été voir le cachet en cuivre d'Adrien d'Utrecht conservé au musée historique de la ville de *Doornik*, sinon il n'appellerait pas celle-ci (Tournai) par son nom flamand; il n'a certainement pas vu, à Louvain, la maison occupée jadis par le futur pape, « actuellement, rue de Namur, en face des Halles, à l'endroit qu'occupe le collège royal ». Mais ce sont là des vétilles. É. DE MOREAU, S. I.

L. Pastor. *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age. Tome XV.* Traduit de l'Allemand par A. Poizat et W. Berteval. Paris, Plon, 1933, (22 × 14 cm.), 370 p.

Le 15e volume de la traduction de l'histoire des Papes correspond à la première moitié du 7e volume de l'histoire originale dont le dernier tome : XVI, 3, vient d'être publié. Il embrasse la plus grande partie du pontificat de Pie IV. Après les chapitres qui exposent les négociations pénibles du Conclave, le passé, l'entourage et les débuts du nouveau pape, la tragédie des Caraffa; la partie la plus importante et aussi la plus intéressante est consacrée au Concile de Trente, les difficultés qui entourèrent sa réouverture — les sessions 17 à 22 — et enfin l'achèvement et l'exécution du Concile. Tout en offrant moins d'inexactitudes que celle du précédent volume, la traduction trahit maintes fois encore une certaine gaucherie, une ignorance des termes techniques et un manque de fini regrettable dans une œuvre de telle importance. Pourquoi ce mélange perpétuel des formes françaises et des formes italiennes d'un même nom propre : Gonzaga et Gonzague; Carlo Borromeo alternant avec Charles Borromée, etc.

Certains termes pourraient être mieux choisis. En parlant du pape on l'appellera plutôt pasteur suprême que berger en chef; Geheimsekretariat ne doit point se traduire par « service secret »; voraussichtlich ne signifie pas « à vues humaines » mais « vraisemblablement ». Allgemein gehaltene Verspre-

chungen ne sont pas des promesses partout tenues mais faites en termes généraux. Das eigene nüchterne Urteil peut malaisément se traduire par « son propre jugement tout nu ». Étrange aussi cette phrase : « G. Carafa... s'était préparé à la mort par des exercices auprès du jésuite Peruschi. Ces entraînements spirituels avaient opéré... une complète métamorphose intérieure ». Le texte allemand porte Exerzitien et geistliche Uebungen. Contrairement à ce qu'on lit à la page 94, saint Charles n'était pas l'aîné mais le puiné des Borromée neveux du pape. Nous regrettons qu'on ne soumette pas cette traduction à une sérieuse révision avant de l'imprimer. Il serait en outre intéressant de trouver dans la traduction française la bibliographie qu'on peut lire en tête du volume allemand. A. De Bil, s. i.

L. **Pastor**. *Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Benedikts XIV bis zum Tode Pius VI* (1740-1799.). Dritte Abteilung. Pius VI (1775-1799). Coll. Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Band XVI, 3. Fribourg-en-Brisgau. Herder, 1933, (23× 15 cm.), XL-678 p. Prix : 15 Mk.

La troisième partie du seizième volume de la *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* met le couronnement à cette œuvre historique commencée il y a près de cinquante ans, en 1886, et qui compte parmi les synthèses les plus considérables et les plus réussies de ces derniers temps.

Elle ne sera malheureusement pas poursuivie, pour l'époque contemporaine, par le savant Pastor, mort il y a quelques années. On nous annonce que le P. Leiber, professeur à l'Université grégorienne, qui avait travaillé avec lui, prépare actuellement l'histoire des papes au XIX^e^ siècle. Elle paraîtra en trois volumes d'environ huit-cents pages. Ajoutons ici que M. Schmidlin vient de lancer, de son côté, le premier volume d'une *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, éditée par Koesel et Pustet, à Munich, et qui embrasse la période de 1800 à 1846.

Le long pontificat de Pie VI se termina dans l'exil. Il apparaît comme l'un des plus pénibles. Qu'on se rappelle, en dehors des conflits de Rome avec Tanucci et Sambuca (Naples), et avec le grand duc de Toscane, le joséphisme et la Révolution française. L'attaque contre la papauté ne venait pas seulement de souverains, mais d'évêques et de prêtres. On se souvient de Scipion Ricci, dont l'audace se montre ici sous son vrai jour, dans des pages fort instructives, de Hontheim, des évêques allemands de la Ponctation d'Ems. Pie VI ne peut plus recourir aux services de la Compagnie de Jésus, supprimée par Clément XIV, et qu'il s'est engagé, avant son élection, malgré son affection pour elle, à ne pas rétablir. Elle est sauvée, on le sait, en Prusse, par Frédéric II, en Russie Blanche par Catherine II. Dans le premier cas, le pape permit aux Pères de continuer leur activité religieuse et scolaire, mais il ne voulut plus considérer en eux que des particuliers, soumis à leurs évêques. Dans le second cas, Pie VI couvrit d'un triple *approbo* le maintien de la Compagnie et l'élection d'un Général.

Si nous ajoutons aux questions rappelées ci-dessus l'activité artistique de Pie VI, dont la manifestation la plus éclatante est le musée antique dit Pio-

Clémentin au Vatican; l'assainissement des marais pontins; enfin les multiples interventions du pape pour les missions : il nous semble avoir indiqué les points principaux étudiés dans ce dernier volume. Le lecteur ne le jugera pas inférieur aux précédents, ni pour l'ampleur de l'information, ni pour la sûreté de la critique, ni pour l'intérêt de l'exposé. É. DE MOREAU, S. I.

E. Soderini. *Il pontificato di Leone XIII. Vol. I. Il conclave. L'opera di ricostruzione sociale.* Milan, Mondadori, 1932, (23 × 15 cm.), XX-454 p., plusieurs gravures. Prix : 28 lires.

M. Soderini vécut dans l'intimité de Léon XIII. Il obtint de lui, nous confie-t-il dans sa préface, l'autorisation de se faire ouvrir toutes les archives, secrètes ou non, du Saint-Siège, afin d'y prendre une connaissance exacte des documents dont il pouvait avoir besoin pour la biographie du grand pape. Écrite avec de telles sources, une Vie de Léon XIII constitue un événement pour les historiens.

Ce volume porte comme sous-titre : *Le Conclave. L'œuvre sociale.* Les deux suivants traiteront, le premier, de la politique du pape vis-à-vis de l'Italie et de la France, le second, vis-à-vis de l'Allemagne.

La distribution de la matière dans le présent volume paraît assez déconcertante. Après 73 pages où il est question de la mort de Pie IX, de la préparation du conclave et de l'histoire de celui-ci jusqu'au premier scrutin inclusivement, M. Soderini interrompt son récit pour retracer la vie antérieure du cardinal Pecci, particulièrement sa délégation apostolique à Bénévent et à Pérouse, sa nonciature en Belgique (ch. V-VIII) et son long épiscopat à Pérouse. Ensuite, à la p. 187, recommence l'histoire du conclave. La seconde partie du volume a pour sujet l'œuvre de reconstruction sociale. On pourrait se demander comment rentrent sous ce titre certains paragraphes comme : « Grande simplicité et vie austère de Léon XIII », « Ses rapports avec sa famille », « Réorganisation de la bibliothèque Vaticane », « Le Pape ouvre les archives secrètes ». Mais la plupart des chapitres traitent longuement de l'œuvre sociale de Léon XIII. Il reste cependant encore une surprise pour le lecteur. Le premier volume se termine par la mort de Léon XIII dont le récit prend place dans le chapitre ayant pour sujet principal l'encyclique *Graves de Communi.*

Sur le conclave et sur la nonciature de Belgique, l'auteur a certainement disposé de documents nombreux et intéressants. Ces pages sont pleines de détails inconnus, que nous ne pouvons naturellement énumérer ici. Quant aux chapitres qui traitent du rôle social de Léon XIII, ils nous paraissent captivants. L'auteur, très mêlé lui-même au mouvement social-chrétien, raconte beaucoup de faits précis et vécus sur la politique sociale du pontife, avant et après l'encyclique *Rerum Novarum.*

Malheureusement ce volume, si neuf sous certains aspects, ne pèche pas seulement par défaut de composition. Il a un vice plus grave. Nous ne reprocherons pas à M. Soderini de s'être contenté d'archives romaines et italiennes. Mais il aurait dû connaître et utiliser la littérature antérieure parue sur Léon XIII. Or c'est loin d'être le cas. Pour se borner à la nonciature Pecci, il ignore l'article si documenté et si intéressant publié sur ce sujet même par

le Baron P. Van Zuylen dans la *Revue Générale* de sept. 1931. Il ne cite pas davantage les publications du regretté A. de Ridder sur le comte de Dietrichstein, le ministre d'Autriche à Bruxelles. Faute d'une documentation plus complète et d'une connaissance plus sérieuse de la littérature, ce volume n'est donc pas le travail définitif qu'on était en droit d'attendre de M. Soderini. É. DE MOREAU, S. I.

Ch. Pichon. *Le pape et la Cité du Vatican.* Paris, Plon, 1933, (24 × 20 cm.), 64 p., nombreuses gravures.

Dans ce petit livre le texte occupe une place secondaire. La principale a été donnée aux illustrations inédites et magnifiquement réussies. De l'intérieur même de saint-Pierre nous trouvons ici quelques vues vraiment nouvelles. Outre le Vatican et la Basilique, elles nous montrent les « services » de la Cité (gare, poste, garage, etc.), les chapelles et jardins. Deux chapitres sont ensuite consacrés aux « Nations à Rome » (Ambassades, Généralats et procures des grands Ordres et collèges nationaux) et au Vatican d'été (Castel Gandolfo). Nous recommandons aussi aux lecteurs la préface de Mgr Baudrillart qui nous dit éloquemment ce que sont pour nous Saint-Pierre et le Vatican

É. DE MOREAU S. I.

C. Cecchelli. *La Città del Vaticano.* Rome, Morpurgo, 1933, (17 × 12 cm.), 56 p., 300 gravures et 9 planches. Prix : 11 lires.

M. Cecchelli n'en est pas à son premier volume sur Saint-Pierre et le Vatican. Celui-ci nous paraît différer surtout de la brochure de M. Pichon, que nous venons d'analyser, parce qu'il est plus complet et plus développé, parce qu'il fait la part moins large aux jardins du Vatican et à Castel Gandolfo, beaucoup plus large, au contraire, aux musées, à la Pinacothèque, aux *Loggie*, aux *Stanze*, à la Sixtine; enfin, parce que, dans son texte comme dans le choix de ses gravures, il recourt à l'histoire. Ce petit livre plaira peut être moins au grand public mais il sera plus apprécié des professionnels. Il compte 300 illustrations, au lieu de 120 environ dans l'étude de M. Pichon. Mais nous ne savons pourquoi l'auteur, traduisant ses légendes de l'italien en allemand et en anglais, n'a pas jugé bon d'y ajouter le français.

É. DE MOREAU, S. I.

H. Chéramy, P. S. S. *Saint-Pierre de Rome.* Coll. « Les pèlerinages ». Paris, Flammarion, 1933, (19 × 12 cm.), 214 p., plusieurs gravures. Prix : 10 frs.

Les pèlerins de Rome, soucieux de connaître l'historique de la basilique Vaticane, trouveront dans l'ouvrage du P. Chéramy les détails souhaités.

Ce livre n'est pas un simple catalogue. Il place le visiteur en contact direct avec le passé. Les recherches scientifiques, éparpillées dans maints ouvrages savants, sont succinctement mises à sa portée et font de ce livre un bon manuel de vulgarisation. W. PONETTE, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascétisme.

Doctrine spirituelle.

Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Fascicule. II. Allemande (spiritualité) — anglaise (spiritualité). Paris, Beauchesne, 1933, (30 × 23 cm.), 320 p. Prix : 20 frs.

Ce fascicule, à côté de nombreuses notices biographiques très courtes, en contient quelques unes où la vie et les œuvres de l'auteur ascétique ou mystique sont largement étudiées : p. ex. saint Alphonse de Liguori, saint Alphonse Rodriguez, le R. P. d'Alzan, saint André Avellin. L'histoire de la spiritualité allemande s'achève en un article de trente-sept colonnes, très riche d'aperçus et de renseignements. Parmi les articles doctrinaux, il faut signaler celui du R. P. Reypens sur la structure de l'âme dans la littérature mystique, de M.l'abbé Vansteenberghe sur l'amitié, du R. P. Duhr sur les Anges, etc.

Les directeurs d'âmes trouveront beaucoup à glaner dans l'art. « Amitié » et dans celui du P. Daeschler sur l'« Amour-propre ».

On aurait tort de croire que la consultation de ce Dictionnaire est réservée aux spécialistes de la spiritualité. De nombreuses pages seraient lues avec grand fruit par les laïcs instruits, à plus forte raison par tous les prêtres. Nous souhaitons que ce dictionnaire ait une large diffusion.

Sera-t-il permis de soulever l'une ou l'autre question ? Est-il bien sûr que saint Alphonse de L. n'a pas été plus desservi qu'éclairé par sa philosophie éclectique (c. 360) ? On aurait attendu, par comparaison, un peu plus de détails sur Balthazar Alvarez. Le P. d'Alzan semble devoir plus à la Rde Mère Marie-Eugénie qu'on ne le dit dans sa notice. J. Creusen, s. i.

C. Butler. *Ways of Chistian Life. Old spirituality for modern men.* Londres, Sheed and Ward, 1932, (19 × 13 cm.), xii-256 p. Prix : 7,6 sh.

Très intéressant ce livre. Il s'adresse à la multitude des âmes de bonne volonté qui, dans le monde, vivent leur vie laborieuse en tâchant d'accomplir les commandements de Dieu. Dom Butler voudrait résumer ce que les ordres religieux anciens ont à offrir à ces âmes de lumière et de nourriture spirituelle, ce qu'ils leur ont offert en réalité durant un millier d'années, avant le xvi^e^ siècle. La synthèse est parfaite de clarté, de modération, de sagesse. On la trouvera presqu'entière dans le délicieux dernier chapitre. Au sortir de certains livres tumultueux, compliqués, raffinés, on se réfugie avec bonheur dans la paix lumineuse de celui-ci. La même sagesse équilibrée se manifeste dans l'attitude de D. Butler à l'égard de la spiritualité dite ignatienne. Loyalement, il a tâché de la comprendre. Cela n'a pas dû être facile, pas plus que pour un habitué des conceptions et des méthodes modernes, il n'est commode de se faire une idée juste de l'ancienne spiritualité à base liturgique. D. Butler conclut, avec sa belle et coutumière largeur de vues, que les deux procédés n'ont qu'à se joindre pour constituer la plus pleine et la plus saine des vies spirituelles. G. Dirks, s. i.

H. Mahieu. *Probatio charitatis seu manuductio in vitam spiritualem.* 4^e^ éd. Bruges, Beyaert, 1934, (20 × 13 cm.), xx-514 p.

La 3^e^ édition recevait dans cette Revue (1924) grand éloge, et bien mérité.

Sûreté de la doctrine, abondance de la documentation, largement puisée, parmi d'autres plus connues, à des sources de chez nous, malheureusement trop ignorées : Ruysbroeck et Lessius. Nous signalerons encore un autre mérite : celui d'avoir insisté, alors déjà, sur une idée qui pénètre et vivifie de plus en plus les âmes : la participation au Corps mystique du Christ, l'Église. Nous sommes particulièrement heureux de rencontrer ici l'idée fondamentale qui nous sauvera de cette folie païenne : le culte de la race. Nous félicitons aussi l'auteur de sa persévérance à perfectionner toujours une œuvre très belle qui continuera longtemps à sanctifier les âmes sacerdotales.

C. Sevrain, s. j.

F. Cayré, a. a. *Les sources de l'amour divin.* Coll. Bibliothèque Augustinienne. Paris, Desclée-De Brouwer, 1933, (20×13 cm.), 272 p. Prix : 12 frs.

Le P. C. nous présente en quatre tableaux une vue d'ensemble de la perfection chrétienne dont saint Augustin fournit tous les traits. Évidemment l'agencement de ces textes est le fait de l'interprète, mais celui-ci est qualifié et il ne trahit pas la pensée du grand Docteur. Augustinien par vocation et par conviction, le R. P. C. s'attache à montrer quelle place d'honneur revient à la charité dans la vie intellectuelle comme dans la vie morale; mais, loin d'opposer école à école, il rapproche autant que possible saint Augustin de saint Thomas. Son introduction remarquable sur le caractère distinctif de l'augustinisme et la préface de M. Jacques Maritain mettent fortement l'accent sur l'accord foncier de la spiritualité chrétienne. Cet exposé lucide et méthodique fera naître sans doute — et ce sera un fruit appréciable — le désir d'aller retrouver à la source même et dans leur teneur originale et intraduisible les maximes et les aspirations de saint Augustin.

L. Peeters, s. j.

E. Thamiry. *Les vertus théologales. Leur culture par la prière et la vie liturgique.* Coll. La prière et la vie liturgiques. Avignon, Aubanel Ainé, 1933, (19×12 cm.), 248 p. Prix : 16,50 frs.

Voici un bon livre d'initiation à la vie spirituelle; il vise à l'essentiel : l'épanouissement des vertus théologales; il tient compte des conditions concrètes de cette œuvre : le jeu de puissances spirituelles engagées dans un corps. Ce n'est point ici que sont oubliées ces lois élémentaires de psychologie humaine faute de quoi « on fait l'ange » mais en vain... Rôle d'unification progressive exercé sur nos tendances diverses par une attention permanente aux réalités divines, utilisation nécessaire des formes sensibles et poétiques qui évitent la monotonie de l'effort méditatif et renforcent le dynamisme de l'idée; relations du geste et de la parole avec les attitudes de pensée et d'affection qu'ils renforcent ou qu'ils suggèrent, tout cela est marqué brièvement mais avec netteté en vue de la pratique et sans souci d'érudition livresque.

Quoi d'étonnant dans cette conclusion que la liturgie bien comprise — avec le symbolisme prégnant de ses paroles et de ses gestes — est le moyen facile et indispensable de toute croissance spirituelle ?

Reste à analyser ses richesses multiples du point de vue adopté. A cela s'emploie la majeure partie du livre. C'est toute la psychologie de la vie liturgique qui nous y est étalée et détaillée avec bonheur. Pourtant l'exposé ne pourrait-il quitter parfois l'allure notionnelle et analytique pour tenter quelque évocation plus vive — voire même poétique — de ces réalités invisibles auxquelles on veut nous acheminer ? Il y aurait là une utile amorce de la pratique

enseignée, une « manuductio » selon le mot de saint Thomas qui nous est rappelé. Peut-être aussi eût-il été opportun d'insister davantage sur l'influence éclairante et enrichissante qu'exerce l'action renoncée sur la contemplation liturgique. Non seulement l'abnégation rigoureuse est la condition préalable d'un regard plus clair sur la réalité surnaturelle, mais l'expérience concrète est la source même de nos connaissances les plus vitales. Nous ne savons bien ce que nous contemplons que lorsque nous l'avons fait ou tout au moins commençons de le faire. On peut regretter que ces pensées conformes à l'esprit du livre n'aient point été explicitées. C. PLAQUET, S. I.

R. PLUS, S. I. *La direction d'après les maîtres spirituels.* Paris, Éditions Spes, 1933, (19 × 12 cm.), 168 p. Prix : 5 frs.

Les lecteurs de la *N. R. T.* ont pu, les premiers, apprécier le chap. sur la direction des femmes, l'un des meilleurs de cet opuscule. Ils trouveront des conseils d'une sagesse analogue sur la nature, les limites, la nécessité de la direction : le tout illustré et confirmé par de nombreuses citations.

Laissant de côté les cas difficiles, les « spécialités de cet art divin », l'auteur s'en est tenu aux notions générales. Au fait, c'est toujours là qu'il en faut revenir et nous souhaitons que, de cette étude, directeurs et dirigés emportent des idées justes et claires. Qu'ils voient en quoi la mission du directeur diffère de celle d'un conseiller, d'un ami, qu'ils discernent le tempérament de la liberté par la soumission, de la sollicitude paternelle par le détachement surnaturel, de l'initiative personnelle par un contrôle loyalement postulé et facilité. Peut-être l'opinion de Benoît XIV (alléguée p. 25) devrait-elle être complétée par les canons 1757 § 3, nº 2 et 2027 § 2, nº 1 qui la contredisent formellement. L. PEETERS, S. I.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. *Principes de spiritualité. Les trois conversions et les trois voies.* Juvisy, Éditions du Cerf, 1933, (16 × 10 cm.), VI-194 p.

En quelques chapitres substantiels le R. P. G.-L. a condensé la doctrine magistralement développée dans ses grands ouvrages : « Perfection et Contemplation », « L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus ». On devine quel relief prennent en un tel raccourci les idées sur l'unité de la vie spirituelle, sur la vocation à l'union mystique. Si tous ne réussissent pas à reconnaître dans la réalité vécue, dans le développement de la perfection chrétienne et religieuse, l'application des vues schématiquement exposées ici, il n'est personne qui n'admire la belle synthèse théorique et qui n'accueille avec respect l'avis d'un si éminent théologien.

Nous doutons fort que la « seconde conversion » décrite par le P. Lallemant puisse être assimilée à son homonyme du chap. IV, p. 129. Il semble aussi que l'interprétation de saint Jean de la Croix, et l'extension si large de sa doctrine à toute vie chrétienne, suppose une notion de la mystique sur laquelle, malgré l'enquête de *La Vie Spirituelle*, l'accord est loin d'être fait. Si l'on juge bien optimiste la thèse de la vocation universelle à la contemplation infuse, on voudra bien se souvenir qu'il ne s'agit pas de vocation immédiate et personnelle, mais d'un « *appel général et éloigné* ».

L. PEETERS, S. I.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. *La Providence et la confiance en Dieu* Paris, Desclée-De Brouwer, 1932, (20 × 13 cm.), 410 p. Prix : 20 frs

Le mérite du R. P. Garrigou-Lagrange assure à ceux mêmes qui ne

connaissent pas son beau livre sur Dieu qu'ils trouveront dans celui-ci une doctrine substantielle. Leur attente ne sera point déçue. La vie spirituelle y est envisagée d'un point de vue central : la Providence, telle que la raison nous la suggère et que la révélation nous la découvre. L'on regrettera peut-être le caractère sévèrement intellectuel et le ton un peu froid de cet exposé, plus spéculatif que contemplatif, pour employer une distinction qu'adopte l'auteur. Cependant, plus d'une page semble trahir une expérience personnelle qui augmente l'attrait et le prix de la doctrine. S'il reste fidèle thomiste, le R. P. a voulu pourtant puiser encore à d'autres sources, et cet esprit accueillant donne à son livre et à la spiritualité qu'il traduit, une saveur bien catholique. A. HAYEN S. I.

R. THIBAUT, O. S. B. *L'union à Dieu d'après les lettres de direction de Dom Marmion.* Bruges, Desclée-De Brouwer, 1933, (20 × 13 cm.), XX-288 p. Prix : 15 frs.

D'une douceur ferme et toujours égale, Dom Marmion s'adapte avec une docilité remarquable aux âmes et aux desseins sur elles de l'Esprit Saint. Contenu très riche et très sûr, nombreuses formules si heureuses qu'elles attirent et ramènent invinciblement l'attention. Ce nouveau recueil n'a d'ailleurs besoin d'aucune recommandation; toute âme vraiment désireuse de vie intérieure fervente doit le méditer. Une bonne table alphabétique des matières et une liste des chapitres accompagnée d'un résumé permettent de retrouver rapidement le sujet particulier dont on sent le besoin.

C. SEVRAIN, S. I.

J. E. DUTAUR, S.S. *La vie cachée de Jésus-Christ modèle de la vie au séminaire.* Orléans, Pigelet, 1933, (19 × 12 cm.), 340 p. Prix : 15 frs.

Prenant texte de l'ample méditation consacrée par le P. G. Longhaye à la vie cachée de Nazareth, l'auteur s'est attaché à détailler aux séminaristes la théorie et la pratique des vertus modestes mais fondamentales qui assureront leur formation intérieure en garantissant leur futur apostolat. Avec quelle exactitude doctrinale, quelle paternelle sollicitude, ce beau programme a été rempli, chacun le verra dans la chaleureuse approbation de S. É. le Cardinal Verdier. Souhaitons avec M. D. que les anciens séminaristes n'oublient pas ce vade-mecum de leur initiation cléricale. Les directeurs et maîtres s'en inspireront également afin de contribuer pour leur part à faire du séminaire une fidèle imitation de la Santa Casa. L. PEETERS, S. I.

M. JENNESKENS. *Onze rijkdom in Christus.* 2e éd. Ruremonde, Romen en Zonen, 1933, (15 × 12 cm.), 160 p. Prix : 11 frs.

Beaucoup de chrétiens passent, indifférents, à côté des réalités si fécondes et si consolantes de notre foi. Il faut qu'ils reprennent conscience de toute l'ambiance surnaturelle dans laquelle ils vivent. C'est ce que l'auteur se propose dans cet exposé clair, suggestif — un peu sec parfois — des richesses insondables que nous possédons dans la personne du Christ. Ces pages méritent d'être méditées : la Sainte Ecriture s'y éclaire d'une lumière nouvelle (lisez p. ex. « Le Prêtre ») et la vie quotidienne y prend un sens plus profond.

W. BAUWERAERTS, S. I.

L. de GRANDMAISON, S. I. *Écrits spirituels. I. Conférences.* Paris, Beauchesne, 1933, XII-318 p. Prix : 20 frs.

Les lecteurs laïques seront heureux et fiers de la haute perfection proposée

ici à des personnes vivant en dehors de tout cloître. L'éducation chrétienne, leur est, en effet, dépeinte comme une forme exquise d'apostolat et il semble bien difficile d'en définir avec plus d'énergie et de finesse les conditions surnaturelles et humaines. On ne peut songer à résumer ces conférences, ou plus exactement, ces canevas de conférences : dévouement éclairé, oubli de soi, joyeuse union à Dieu dans et par l'oraison. Tout cela doit être médité avec piété : l'esprit, le cœur du P. L. de G. se révèlent à chaque ligne. Ses avis sont autant de confidences et c'est merveille qu'ils retiennent, sous leur forme laconique, tant d'onction et de vie. L. PEETERS, s. I.

L. CAPELLE, s. I. *Les âmes généreuses. Leur rôle, leurs récompenses.* 4e éd. Paris, Beauchesne, 1933, (19 × 12 cm.), XXIV-600 p. Prix : 30 frs.

Ce bon livre, qui est une bonne action, est un appel résolu à la générosité authentique : celle qui consent au sacrifice, et encore au sacrifice vraiment chrétien. Aussi a-t-on encadré les exemples entraînants, les formes variées et graduées du dévouement, d'une théorie suffisamment large et pénétrante du plan providentiel. Toutes les données essentielles de la Rédemption mises en lumière et donc irrésistiblement attirantes, puisqu'elles révèlent un amour infini, provoquent les cœurs fidèles aux résolutions viriles, réfléchies, réalisatrices. Sans préjudice du désintéressement, les magnifiques perspectives ouvertes sur le ciel découvrent fort à propos le rôle de l'espérance théologale. Du reste, les prodigieuses immolations des victimes héroïques sont présentées avec un judicieux discernement. A chaque âme est départie une vocation spéciale et le livre s'achève heureusement par l'exposé des formes modestes, quotidiennes, de la générosité.

En revoyant la prochaine édition, l'A. ne pourrait-il remplacer, à propos de sainte Angèle de Foligno, la traduction d'Ernest Hello par celle, bien autrement exacte, du P. Doncœur ? L. PEETERS, s. I.

Mgr PAULOT. *La science de la croix.* Juvisy, Éditions du Cerf, 1933, (15 × 10 cm.), 78 p.

Cette plaquette vise résolument à être plus instructive que pathétique. Tout s'organise aujourd'hui, toutes les ressources ou énergies sont mobilisées. Il s'agit cette fois d'associer et de coordonner les forces de l'infirmité, de la langueur, de la détresse, en un mot : de toutes les formes de la souffrance. Depuis la Rédemption par la croix, la douleur représente un mystérieux capital d'une valeur inestimable pour l'apostolat, comme pour la sanctification personnelle.

Tout chrétien doit le croire, les saints l'acceptent avec amour. Vous ne méditerez pas ces pages sans aspirer à devenir un ami de la croix, un consolateur des éprouvés, un imitateur du Christ victime, mais aussi vivant et souffrant dans ses membres. N'est-ce pas la conclusion la plus digne de l'année sainte ? L. PEETERS, s. I.

Maîtres de la vie spirituelle.

P. DE JAEGHER, s. I. *Anthologie mystique.* Paris, Desclée-De Brouwer, 1933, (20 × 13 cm.), 376 p. Prix : 12 frs.

« Pages choisies » et non « les plus belles pages » : celles-ci, souvent, auraient été trop difficiles à lire. Pages choisies, assez longues pour donner une idée des principaux mystiques : Hadewijck, Ruysbroeck, François de Sales, Surin, etc. (20 auteurs), assez variées, pour que ceux qui les liront, — avec sagesse,

recommande la préface — y trouvent le grand enseignement d'une spiritualité qui n'est pas à l'eau de rose. La table alphabétique des matières aide à retrouver le passage selon que le besoin s'en fait sentir; elle fait que cette anthologie pourra servir de complément aux traités d'ascétique.

É. MERSCH, s. I.

L'Imitation de Jésus-Christ. Traduction nouvelle de Ch. Grolleau. Paris, Desclée-De Brouwer, 1933, (19 × 13 cm.), XIV-268 p. Prix : 15 frs.

Les innombrables traductions du chef-d'œuvre merveilleux laissaient place à celle de M. Grolleau. Fruit d'une longue fréquentation, d'une intimité quotidienne, elle est vraiment tout imprégnée de l'esprit et de la saveur de l'original, jusque dans le style, pour ainsi dire jusque dans les mots eux-mêmes. D'une fidélité si attentive et d'une telle aisance « que l'on croirait suivre un texte composé dans notre langue ». C'est l'éloge mérité qu'en fait M. Baumann, dans une très belle préface. Inutile de dire que l'impression est très soignée et que parcourir ces pages est pour l'œil un plaisir délicat.

C. SEVRAIN, s. I.

P. DUDON, s. I. *S. Ignace de Loyola. Lettres spirituelles.* Coll. « Maîtres spirituels ». Paris, Éditions Spes, 1933, (19 × 12 cm.), 248 p. Prix : 12 frs.

Si ce livre obtient le succès qu'il mérite, nous nous en réjouirons de grand cœur, non seulement à raison de l'hommage rendu à saint Ignace, mais comme d'un symptôme tout à l'honneur de la génération actuelle. Qu'une spiritualité sans parure littéraire, vierge de tout esthétisme ou sentimentalisme, soit goûtée et acceptée, c'est la meilleure preuve du sérieux des aspirations religieuses. On aime aujourd'hui à retrouver les documents historiques en leur teneur native, fût-elle rugueuse et inculte : on sera servi à souhait. Le P. Dudon, l'un des hommes les plus qualifiés pour nous introduire dans l'intimité de saint Ignace, définit magistralement, dans sa préface, le caractère, le génie de ce chef, de ce père d'une bonté si énergique, d'un zèle si prudent et si ardent. Grâce aux indications nettes et érudites, les Lettres spirituelles, exactement traduites, se révéleront l'écho fidèle des Exercices : elles en sont, sur bien des points importants, de lumineux commentaires.

L. PEETERS, s. I.

P. CHEVALIER, O. S. B. *Les Mots d'ordre de S. Jean de la Croix.* Paris, Desclée-De Brouwer, 1933, (13 × 19 cm.), 124 p. Prix : 7 frs.

Dans son ouvrage si érudit sur les Avis, Sentences et Maximes de saint Jean de la Croix, le R. P. Ch. s'est attaché à remettre dans leur contexte historique et littéraire les textes du grand Docteur mystique, et il a judicieusement fait observer que c'était là, pour la conduite des âmes, une condition absolument indispensable de prudence et de sincérité. Aussi, en publiant à part une synthèse combinée par lui des « mots d'ordre » ou directives ascétiques et mystiques du même Saint, a-t-il pris la précaution de renvoyer par un numéro d'ordre aux documents précédemment mis en lumière. Cela nous vaut une plaquette qui est, au témoignage de juges compétents et munis de bons yeux, un petit chef-d'œuvre de typographie. Quant à son contenu, il sera utilisable moyennant le perpétuel recours aux sources : faute de quoi, le lecteur risquerait de s'appliquer, à son grand péril, des mots d'ordre adressés à d'autres.

L. PEETERS, s. I.

P. Gaétan du S. Nom de Marie. *S. Paul de la Croix, apôtre et missionnaire.* Tirlemont, Sœurs Passionistes Missionnaires, 1933, (21 × 14 cm.), 332 p. Prix : 18 frs.

Avec un zèle persévérant et une piété filiale touchante, le R. P. G. s'est appliqué à faire connaître et admirer son héroïque Fondateur. Après le mystique et le directeur d'âmes, voici le missionnaire. Tous ceux à qui est dévolu le redoutable honneur d'être, pour le salut et la sanctification des âmes, les porte-paroles et les coopérateurs du Christ, constateront, avec une évidence persuasive, que le succès de l'œuvre divine n'est point « in persuasibilibus humanae sapientiae verbis ». Le prédicateur du Christ crucifié, s'il prend garde de ne point se laisser rebuter par l'austérité de la doctrine et la sublimité de l'exemple, saura gré à saint Paul de la Croix de ne lui avoir pas épargné la salutaire intransigeance de l'amour rédempteur.

L. Peeters, s. i.

Dévotion à Marie.

Congrégations de Notre-Dame. Revue des dirigeants : prêtres, religieux et religieuses. Paraît tous les deux mois. 7e année, n° 1, Janvier, 1934. Bruxelles, Secrétariat des Congrégations de Notre-Dame, 1934, (21 × 14 cm.), 32 p. Prix : 10 frs, pour la Belgique, 12 frs pour l'étranger.

Une revue pour dirigeants de Congrégations mariales ! Les Congrégations n'auraient donc pas fait leur temps ? De plus en plus nombreux sont ceux qui jugent qu'elles vont être plus actuelles que jamais. Plus que jamais, il va falloir former des chrétiens d'élite, des personnalités fortes, capables de rayonner ensuite et de faire de l'action catholique. Les organismes où l'on se prépare et où l'on s'exerce à l'action sont indispensables. Sans aucun doute, ils ont manqué dans le passé. Avec son sens pénétrant des besoins de l'heure, le Pape Pie XI l'a bien vu. Mais ces organismes d'action, précisément parce qu'ils sont cela, sont exposés à reléguer à l'arrière-plan la formation religieuse personnelle, requise, en partie du moins, avant d'agir et ils sont en tentation perpétuelle d'être absorbés par les exigences de la vie active. A cela il n'y a qu'un remède pratique : des organismes spéciaux où l'on s'occupe exclusivement de l'intérieur. Les Congrégations, ce sont ces organismes spéciaux. Tout en elles tend, doit tendre à former de profonds et solides chrétiens et donc à les préparer à l'apostolat. La formation technique aux diverses formes d'activité sera donnée dans les organismes mêmes d'action catholique. Si tous ceux qui ont à cœur d'étendre le Royaume de Dieu voulaient s'entendre pour mettre les choses au point et pour harmoniser entre elles les diverses compétences en vue d'un meilleur rendement (1), demain verrait une splendide moisson de jeunes chrétiens et de jeunes chrétiennes décidés à tout pour rechristianiser le monde.

Saluons donc avec la plus chaude sympathie le n° 1 des « Congrégations de Notre-Dame ». La revue paraissait depuis six ans sous le titre de « Guide des Congrégations mariales ». Cette année, elle a fait peau complètement neuve. Marque de renouveau, sans doute; volonté de faire autre chose et mieux. Dieu et la Sainte Vierge en soient bénis ! De fait, ce n° 1

(1) Le n° 1 des « Congrégations de Notre-Dame » signale un article des plus suggestifs dans ce sens et publié dans le « Patro » par M. l'Abbé Derack, curé de Sars-la-Bruyère.

et le nº 2 qui vient de paraître augurent bien de l'avenir. Les considérations théoriques s'y mêlent comme il faut aux renseignements pratiques. On appréciera surtout, j'en suis sûr, ces industries employées avec succès dans un collège de Bruxelles pour rendre les réunions plus réelles. Qu'on nous donne beaucoup d'articles de cette espèce et nous réapprendrons les procédés par lesquels on forme les âmes à une pitié vivante. Et nos Congrégations elles aussi ressusciteront. G. DIRKS, S. I.

R. BERNARD, O. P. *Le mystère de Marie. Tome I. Les origines et les grands actes de la maternité de grâce de la Sainte Vierge.* Coll. La vie spirituelle. Paris, Desclée-De Brouwer, 1933, (19 × 12 cm.), 492 p. Prix : 15 frs.

Ampleur sereine, clarté sobre et dédaigneuse des enjolivements littéraires, piété simple, communicative : tels nous semblent les caractères qui recommandent cet exposé strictement théologique. Attentif à la lettre et à l'esprit de saint Thomas, le R. P. B. établit le fondement dogmatique de la Médiation de grâce; puis il en déroule les phases successives. Durant la période terrestre : l'Immaculée-Conception, l'Annonciation, la Compassion et l'Assomption. Au ciel : l'intercession toujours en éveil et inspirée par l'amour maternel le plus délicat, le plus virginal. Au donné dogmatique, aux conclusions strictement théologiques, s'ajustent harmonieusement ces accommodations de textes, ces intuitions exquises de l'amour filial éclairé par une science profonde. Selon le vœu de l'auteur ce premier volume finit en beauté : et ce n'est que le point de départ de l'étude annoncée sur la nature de la Maternité de grâce. L. PEETERS, S. I.

E. CAMPANA. *Maria nel culto cattolico. Vol. I-II.* Turin, Marietti, 1933, (22 × 15 cm.), XX-860 p., 788 p. Prix : 50 lires.

C'est un vaste monument de science et de piété que l'auteur élève à la sainte Vierge. Après un premier ouvrage « *Maria nel dogma cattolico* », voici deux forts volumes sur le culte marial. L'auteur nous laisse espérer que dans un troisième il pourra retracer l'histoire du développement progressif de ce culte, tel que le révèlent la littérature et l'art.

Après une première section doctrinale sur le culte de la sainte Vierge, l'auteur en étudie tour à tour les principales manifestations : 1. les temps consacrés à Marie : ses fêtes, le samedi, les mois de mai et d'octobre; 2. les prières à la sainte Vierge, spécialement l'Ave, le rosaire, les litanies; 3. les dévotions selon les titres les plus connus; 4. les associations mariales, surtout les congrégations; 5. les congrès mariaux. — De chacune de ces formes de culte, l'auteur fait l'histoire. C'est assez dire si cet ouvrage rage est une mine de renseignements. La grande érudition qui y est rassemblée est le fruit sans doute de nombreuses lectures, de longues recherches, guidées, on le sent, par une sincère dévotion à la sainte Vierge. Des tables analytiques très détaillées en faciliteront la consultation.

Dans l'ampleur d'un pareil cadre, il eût été impossible de traiter avec égale profondeur toutes les questions qui se présentent : l'auteur fournit en tout cas les éléments de recherches subséquentes. L'on trouvera bien peut-être que de-ci de-là son œuvre aurait gagné encore s'il en avait rendu le ton plus sobre, moins personnel. Quoi qu'il en soit de ces remarques de détail, ce travail constitue une œuvre importante, appelée à rendre de notables services. É. BERGH, S. I.

LÉON XIII. *Le Rosaire de Marie. Traduction française avec notes historiques, doctrinales et pratiques par F. D. Jouret, O. P.* Juvisy, Éditions du Cerf, 1933, (16 × 10 cm.), VIII-396 p. Prix : 10 frs.

Chacun sait que le pape qui signa la grande encyclique sociale de la fin du XIX^e^ siècle contribua éminemment à augmenter parmi les fidèles la dévotion au Rosaire : de 1883 à 1901, Léon XIII n'a pas écrit moins de douze encycliques et quatre lettres sur son sujet favori. Le P. Jouret a eu l'heureuse idée de les publier en une traduction élégante, illustrée de sous-titres et de notes qui en rendent la lecture agréable et aisée. Les documents pontificaux sont suivis d'une synthèse doctrinale très complète et de renseignements pratiques pour l'érection des « Confréries du T. S. Rosaire ». Les prédicateurs trouveront dans le « Rosaire de Marie » une mine abondante qu'ils pourront exploiter pour la préparation de leurs instructions mariales.

A. SONET, S. I.

CAJETANUS MARIA VAN BERGAMO, O. M. CAP. *Onze moeder. Gedachten en gevoelens over Maria's feestdagen, deugden, smarten en vreugden.* Traduit de l'italien par Silverius Van Vechel, O. M. Cap. Ruremonde, Romen en Zonen, 1933, (17 × 11 cm.), 230 p. Prix : 20 frs.

Ce recueil de 38 méditations sur les fêtes, les vertus, les douleurs et les joies de Marie ne manque pas d'originalité et plaira sans doute par sa simplicité de bon aloi et par ses applications généralement directes, immédiates, à la vie de chaque jour. Les méditations sur les vertus en particulier sont remarquables à ce point de vue. Fréquemment et sans heurt, la considération se change en prière affective. A pratiquer ce petit livre on se fera une dévotion mieux fondée et plus agissante envers notre bonne Mère du ciel.

W. BAUWERAERTS, S. I.

E. DUPLESSY. *La bataille de Lourdes*, (1858-1933). Paris, Téqui, 1933, (19 × 12 cm.), 222 p. Prix : 10 frs.

Dans son introduction, l'auteur nous annonce que « la bataille de Lourdes » sera un livre d'apologétique... mais d'apologétique de bonne humeur, et c'est en termes pleins d'esprit, sur le ton d'ailleurs le plus courtois, que le Chanoine Duplessy réfute les objections de ceux qui de 1858 à 1933 menèrent la guerre aux Apparitions, aux pèlerinages et aux guérisons. Les miracles de Lourdes restent une pierre d'achoppement pour les incrédules et la récente canonisation de Bernadette Soubirous remettra sur le tapis bien des sornettes que l'on croyait enterrées depuis longtemps. L'auteur nous fournit le moyen d'y répondre péremptoirement. A. SONET, S. I.

REYNÈS-MONLAUR. *De verschijningen van Bernadette.* Naar het Fransch door M. Van Domselaer-Middelkoop. Ruremonde, Romen en Zonen, 1933, (23 × 14 cm.), 160 p.

C'est presque une gageure de garder à une traduction la délicatesse de touche et le charme pénétrant de l'original, surtout si l'auteur se nomme Monlaur. Il semble que cette fois la chose n'a pas trop mal réussi. Ces pages constituent une bonne apologie, solide et poétique à la fois, des événements de Lourdes et de leur signification On les lit d'un bout à l'autre comme on lirait un roman, si le mot n'était pas trop profane pour des splendeurs si saintes et si vraies. W. BAUWERAERTS, S. I.

Prédication.

Mgr Toth Tihamer. *Les dix commandements de Dieu.* Sermons traduits par l'Abbé G. Delagneau. Tomes I-II. Mulhouse, Éditions Salvator; Tournai, Casterman, 1933, (20 × 13 cm.), VI-392 p.; 446 p. Prix : 18 frs et 20 frs.

Mgr Toth Tihamer. *Le Christ et les Problèmes de notre temps.* Sermons traduits du hongrois par l'Abbé Grandclaudon. Mulhouse, Éditions Salvator; Tournai, Casterman, 1933, (20 × 13 cm.), 346 p. Prix : 18 frs.

Mgr Toth Tihamer. *Ich glaube. Predigten.* Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1933, (20 × 14 cm.), X-210 p. Prix : 3 Mk.

Il suffira de lire la préface que Pierre l'Ermite a écrite pour le 1er de ces livres, pour se rendre compte de la portée de l'ouvrage. En effet ceci est moins un ensemble d'enseignements sur les dix Commandements de Dieu qu'un exemple, donné par un professeur d'éloquence sacrée, de prédication concrète, adaptée et vivante. Répondant à une nécessité du temps, Mgr. Toth Tihamer a entrepris une croisade destinée à sauver la parole divine de l'oubli et de la mort où menace de l'engloutir un genre routinier et figé qui n'a pas su tenir compte des exigences de l'auditoire moderne. Retrouver la psychologie de l'homme d'aujourd'hui, découvrir le mot qui appelle l'attention et la sympathie, parce qu'il fait pénétrer au foyer même des préoccupations et des espoirs du catholique actuel, voilà la leçon que l'on veut nous donner ici. Les principes indiqués dans une introduction sont immédiatement mis en œuvre dans les sermons-types qui suivent.

Disons donc que Mgr T. a réussi certainement à faire naître dans l'âme du lecteur ce besoin de retrouver ou de redonner à la vérité catholique son émouvante et toujours vivante actualité. Disons aussi qu'il a réussi dans ses sermons à réaliser une bonne partie de son programme. L'orateur met magnifiquement le doigt sur la plaie : il sait montrer au monde moderne à la fois son paganisme pratique et son aspiration inconsciente au surnaturel; il oblige l'auditeur à surprendre lui-même ses vrais sentiments, dans ces mille riens, ces attitudes de vie spontanées qui traduisent notre intérieur avant même que l'extérieur ait eu le temps de se composer. Et voilà la porte ouverte, voilà le point d'insertion de la grâce découvert; il ne reste plus qu'à y verser ce que tous sont conscients déjà de chercher et de désirer. Ici, nous pensons que l'auteur pourrait gagner encore. Le dogme catholique n'est pas assez exploité; la méthode qui sait rendre si actuelle la question, pourrait aussi formuler une réponse vivante et concrète où les vérités de notre foi s'épanouiraient splendides. Ainsi le programme serait réalisé et la vie catholique renouvelée dans ce qu'elle a de caractéristique : les sacrements, les mystères et la millénaire tradition.

Le deuxième ouvrage de Mgr Toth Tihamer constitue, dans le même sens, un excellent commentaire de l'Encyclique de S. S. Pie XI sur le Christ-Roi. Inutile d'y chercher de subtiles considérations, voire des idées neuves, mais plutôt une prise de contact très vive avec les réalités de l'apostolat moderne.

Dans « Ich Glaube » enfin, débute un cycle de sermons sur le Credo : les articles traités ici sont la foi et l'existence de Dieu. Et toujours sous leur aspect moderne, pratique et concret : comment la foi se traduit-elle dans notre vie et celle des peuples ? Comment Dieu est-il postulé par les tendances

foncières de nos âmes et les exigences de la vie en société? L'orateur nous l'expose dans un langage bien fait pour l'auditeur du XX^e siècle.

N. POLET, S. I.

P. LIPPERT, S. I. *Vom Gesetz und von der Liebe.* Munich, Müller, 1933, (20 × 14 cm.), 350 p.

Dans un cycle de 17 radio-conférences le Père Lippert touche l'essence même des commandements de Dieu. Nés dans le sein de l'amour divin, dictés par un Dieu-Amour, ces commandements expriment des nécessités pour notre vie individuelle et sociale, tant du point de vue naturel que surnaturel. Mais comme ce sont des nécessités qui, en dernière analyse, ne visent que le bien de l'humanité, il est juste que l'homme les accepte en esprit d'amour reconnaissant et joyeux.

L'argumentation du Père Lippert n'a rien de cette aride spéculation qui ignore les contingences de la vie. Le conférencier connaît les problèmes : souffrances, fautes et erreurs de l'humanité contemporaine; et il sait trouver l'expression compatissante qui touche et élève le cœur. H. SPODEN, S. I.

J. NÖTGES, S. I. *Caritate Christi compulsi.* Saarbrücken, Saarbrücker Druckerei und Verlag, 1932, (21 × 15 cm.), 64 p. Prix : 0,80 Mk.

Ces 14 sermons sont écrits dans le but de fournir aux prédicateurs une documentation pour les semaines de réparation qui s'organisent un peu partout en Allemagne depuis la publication de l'encyclique « Charitate Christi compulsi ». L'auteur, un prédicateur populaire très estimé, y explique et met en valeur le contenu de cette lettre pontificale. Ce recueil se recommande par l'actualité du sujet traité et par la forme oratoire que l'auteur lui a donnée. H. SPODEN, S. I.

J. DRAIME, O. P. *La rencontre. Radio-causeries. 3^e série.* Liège, La Pensée Catholique, 1933, (19 × 12 cm.), 166 p. Prix : 10 frs.

Ces pages, pleines de délicatesse ainsi que de débordante conviction sont bien de nature à déciller les yeux du lecteur, croyant ou même incroyant, pour lui faire entrevoir le Bon Dieu cheminant sur nos routes à notre rencontre. Que nous soyons humbles ou pauvres, dans la souffrance ou dans la joie, fidèles ou même pécheurs, toujours le Christ est là, à nos côtés, en ami prêt à nous accueillir et à nous faire entrer dans son intimité. Ce Dieu vivant nous aime et cet amour débordant de miséricorde et de bonté ne se lasse pas de nous poursuivre de sa grâce. G. LAURENT, S. I.

Abbé MOËNNER. *Autour du Clocher.* Coll. « Je sème ». Série « Paroissiale ». Paris, Téqui, 1932, (19 × 12 cm.), X-280 p. Prix : 12 frs.

Bien que ces entretiens soient un remaniement sérieux de sermons prononcés par l'auteur en 1926-27 à Saint Louis de Brest, ils leur restent identiques quant au but : la diffusion de l'idée paroissiale, et quant au public visé, à savoir la masse des fidèles. Dans cette œuvre de vulgarisation, on ne doit pas chercher spécialement la nouveauté des idées, (l'auteur lui-même, dans sa préface, se dit très redevable au P. Monsabré et à Mgr Gibier); ni une thèse savante, comme serait la juste délimitation de l'apostolat paroissial et congréganiste. Le lecteur trouvera un développement aisé; il sera plus encore captivé par la chaleur abondante de la parole, par la richesse de la synthèse, par une connaissance réelle et concrète du milieu paroissial, par l'expérience du prêtre, et — ce qui est essentiel — par l'esprit profondément apostolique. J. CLOSE, S. I.

C. TESSER, O. F. M. *Conferenties voor meisjes-organisaties*. Woerden, De Gewijde Rede, 1933, (24 × 16 cm.), 200 p. Prix : 4 florins.

Les prêtres, qui dirigent des œuvres de jeunes filles, se plaignent souvent du manque de livres qui puissent les inspirer dans leurs instructions. Le R. P. Tesser, professeur d'éloquence sacrée, leur vient en aide par ces conférences, solides, modernes et pratiques, visant des jeunes filles de dix-huit à vingt ans. Il va sans dire que ces considérations devront encore être adaptées plus concrètement à l'auditoire devant lequel on parle.

J. SALSMANS, S. I.

Mgr CHAPON. *La femme chrétienne et française. Conférences*. 4e édit.. Paris, Téqui, 1933, (19 × 12 cm.), VIII-228 p. Prix : 10 frs.

Cette nouvelle édition vient très à propos rappeler à la femme chrétienne l'importance de ses devoirs et sa vraie place dans la société. Puisse-t-elle la ramener de la région des rêves malsains à la réalité! C. SEVRAIN, S. I.

P. DONCŒUR. *Retours en chrétienté. La naissance. Le mariage. La mort*. Coll. La Vie Chrétienne, nº 9. 6e édit. Paris, Grasset, 1933, (19 × 12 cm.), XVI-208 p. Prix : 15 frs.

Le R. P. présente en un volume, dont l'intérêt se renouvelle à chaque page, les fruits savoureux cueillis dans un voyage à travers plusieurs siècles dans les vieilles provinces de France : usages, rites, anecdotes et traits, rapportés souvent par les anciens témoins eux-mêmes. L'*Introduction* est à lire, pour saisir le sens du titre et les intentions de l'auteur. On s'en doute : il ne s'agit point d'archéologie, en définitive, mais de disposer les milieux catholiques, en pleine renaissance de la foi et des mœurs, au relèvement des institutions, gardiennes de celles-ci et de celle-là. L. RENARD, S. I.

J. DASSONVILLE, S. I. *Les grandes heures de la famille. II. Les heures graves. Radio-sermons*. Paris, Éditions Mariage et Famille, 1933, (19 × 14 cm.), 96 p. Prix : 6 frs.

Les heures graves, celles qui consolideront ou ruineront la famille, selon l'attitude qu'y prendront les époux.

Entretiens simples, mais émouvants par leur vérité et parce qu'ils atteignent avec délicatesse et netteté ce qu'il y a de profond et d'essentiel dans la vie familiale. C. SEVRAIN, S. I.

* C. E. HUDSON. *Outlines of teaching Sermons for a Year*. Londres, Allen et Unwin, 1931, (18 × 12 cm.), 112 p. Prix : 2 sh.

Curieuse tentative pour relever la prédication dans l'Église anglicane. Une commission diocésaine s'est chargée d'élaborer une suite de plans de sermons dominicaux destinés à former une synthèse dogmatique : cinq sur les bases de la croyance en Dieu, quatre sur l'Ancien Testament (ceci pour introduire ce qui suit), douze sur la vie de Notre-Seigneur, douze sur la vie « dans le Christ ». Ma foi, c'est fort intéressant. Cela suppose chez les auteurs un effort considérable. Hélas! le résultat en est un peu décevant. Il y a là surtout de l'histoire. Cela ne donne pas de quoi vivre; cela manque de théologie. Il y a des promesses, des amorces, voire des suggestions, mais qui demeurent incomplètes, insuffisantes. G. DIRKS, S. I.

Varia.

A. MIRAMAR. *Akkinaï au pays de Jésus. Histoire pittoresque d'une famille de Palestine.* Paris, Lethielleux, 1934, (23 × 14 cm.), VIII-164 p., nombreuses gravures. Prix : 15 frs.

Akkinaï, riche marchand de Babylone, converti du judaïsme au christianisme, vient en l'an 45 de l'ère chrétienne visiter la Palestine. Voyage d'affaires, mais qui lui laisse tout le temps de s'informer et de regarder, en observateur perspicace et en chrétien fervent. A ses moments libres, il décrit à sa femme et à ses enfants ce qu'il voit « au pays de Jésus », sites palestiniens, coutumes locales, souvenirs chrétiens. Telle est la fiction qui permet à Aloys Miramar (pseudonyme d'un abbé français) de représenter à des enfants d'aujoud'hui ce qu'était la Terre sainte quelque temps après la mort du Sauveur; 158 dessins, dus aux Pères Lavergne et Roussel, O. P. (qui ont résidé longtemps à Jérusalem) illustrent utilement le récit. Érudition solide, exposé pittoresque et vivant, style alerte, ces qualités font de cet ouvrage un livre hautement recommandable pour la jeunesse. J. L.

MGR HARSCOUËT. *Chartres.* Coll. « Les Pèlerinages». Paris, Flammarion, 1933, (19 × 12 cm.), 212 p., plusieurs gravures. Prix : 10 frs.

Ce livre est l'hymne attendri qu'un évêque consacre à sa cathédrale. Hymne mérité, car la cathédrale de Chartres est une merveille sans seconde par son architecture, ses verrières, son trésor et, plus qu'aucun autre sanctuaire, elle fut mêlée intimement à l'histoire et à la vie de Chartres et de toute la France. Si tout l'ouvrage est intéressant, la fin l'est très particulièrement, car elle pénètre le lecteur d'une émotion profonde. C. SEVRAIN, S. I.

M. COULOMBEAU. *Chartres. L'âme de la cathédrale.* Paris, Desclée-De Brouwer, 1933, (21 × 15 cm.), 188 p., 13 illustrations. Prix : 12 frs.

Le chanoine Coulombeau n'était pas un spécialiste, mais un amateur remarquable d'intelligence et de finesse. Il aimait passionnément et comprenait la reine des cathédrales. Aussi a-t-il su en dire l'âme comme bien peu d'autres en eussent été capables. M. Louis Gillet, ami du regretté auteur, était tout désigné pour nous le présenter ainsi que son œuvre. Après une délicate notice sur le Chanoine Coulombeau, lui-même nous parle de la cathédrale et de l'art religieux de façon exquise à la fois et savante, toute chrétienne aussi; un petit chef-d'œuvre au seuil d'un très beau livre. C. SEVRAIN, S. I.

Guide de Rome, bref et pratique pour le pèlerin de l'Année sainte (édition 1933) avec un grand plan topographique à deux couleurs; échelle 1 : 10.000. Turin, Marietti, 1933, (19 × 12 cm.), 40 p. Prix : 5 frs.

Un guide pratique, très bref (40 pages), donnant la liste des monuments romains, galeries, musées, etc. avec indication des heures de visite; la liste des trams, autobus, etc.; enfin les noms des principales rues. Une carte-plan de 1929, en couleurs, et très claire (mais peu pratique, vu ses dimensions, pour le voyageur) est annexée au guide. Le prix de 5 francs est extrêmement modique. J. L.

DANTE. *De la monarchie.* Introduction et traduction de B. Landry. Coll. Textes et traductions pour servir à l'histoire de la pensée moderne. Paris, Alcan, 1933, (19 × 14 cm.), VIII-196 p.

La traduction du *De Monarchia* que nous offre M. Landry est excellente, correcte, fidèle, et de lecture aussi aisée que le permettait le style même de

l'original. S'il n'en serre pas toujours le texte d'aussi près que possible, il paraît avoir parfaitement pénétré la pensée de Dante, comme en témoigne une longue, captivante et instructive introduction sur la philosophie sociale au temps de Boniface VIII. Déjà ces vieux penseurs insistaient sur la solidarité des nations et la nécessité qu'elle entraîne d'un pouvoir suprême qui les coordonne. Ne nous mettons cependant pas aveuglément à l'école de Dante, remarque sagement M. Landry : il est trop imprégné d'aristotélisme pour être parfaitement chrétien dans ses théories politiques. Le respect des augustiniens pour la personnalité humaine et la liberté des individus, et leur conception de la Providence sont plus conformes à l'Évangile.

A. HAYEN, S. I.

Ch. GROLLEAU et G. CHASTEL. *L'ordre de Cîteaux. La Trappe.* Les grands ordres monastiques et instituts religieux. XIV. 10e éd., Paris, Grasset, 1932, (19 × 12 cm.), VIII-284 p. Prix : 15 frs.

Dans ce volume compact nous trouvons tous les modes d'étude : grandes esquisses historiques, description minutieuse de la vie quotidienne, considérations personnelles; nous assistons, pour ainsi dire, à la méditation des auteurs comme à la vie des moines. Chemin faisant, nous rencontrons les grands personnages et leur œuvre spéciale. Nous sommes initiés aussi à l'esprit de l'Ordre, à l'architecture et à la spiritualité qui en sont les expressions les plus caractéristiques. Toujours, nous sommes ramenés à Cîteaux, d'où partit le mouvement de retour à l'esprit premier et qui en resta l'âme. Si la méthode déconcerte d'abord, l'accoutumance est prompte; et nous croyons qu'on ne pourrait mieux étreindre une œuvre aussi ancienne, très complexe, dont l'influence fut étonnante par sa variété autant que par sa prodigieuse puissance.

C. SEVRAIN, S. I.

L. BETHLÉEM. *Romans à lire et romans à proscrire.* 11e édition. Paris, Éditions de la Revue des Lectures, 1932, (19 × 12 cm.), 622 p. Prix : 15 frs.

Il n'est plus nécessaire de recommander ce livre universellement connu et estimé, et qui a atteint son 140e mille. Cette 11e édition est considérablement augmentée; bien qu'on ait abrégé plusieurs notices d'auteurs anciens passés de mode, elle contient 70 pages de plus que la précédente (1928). Des noms nouveaux, par exemple, parmi les écrivains étrangers traduits en français, Thomas Mann, Sigrid Undset, Sinclair Lewis, etc. Les derniers romans des écrivains contemporains sont notés jusqu'en 1932. La liste très utile des principaux livres à l'index a été complétée. Une simple question que nous soumettons à l'auteur; ne serait-il pas préférable de ne mettre dans la première catégorie (romans à proscrire en vertu des décrets de l'Index), qui est la plus infamante de toutes, que les auteurs méritant cette censure pour leurs « opera omnia » ou du moins pour la part principale de leur œuvre? Suivrait alors la liste des auteurs ayant un livre à l'index, avec renvoi à une autre partie de l'ouvrage pour l'étude d'ensemble de leur production littéraire. Il est singulièrement pénible pour tel prêtre excellent de se trouver rangé avec Anatole France et Emile Zola, à cause d'un livre répréhensible au milieu d'autres irréprochables et bienfaisants.

J. L.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*